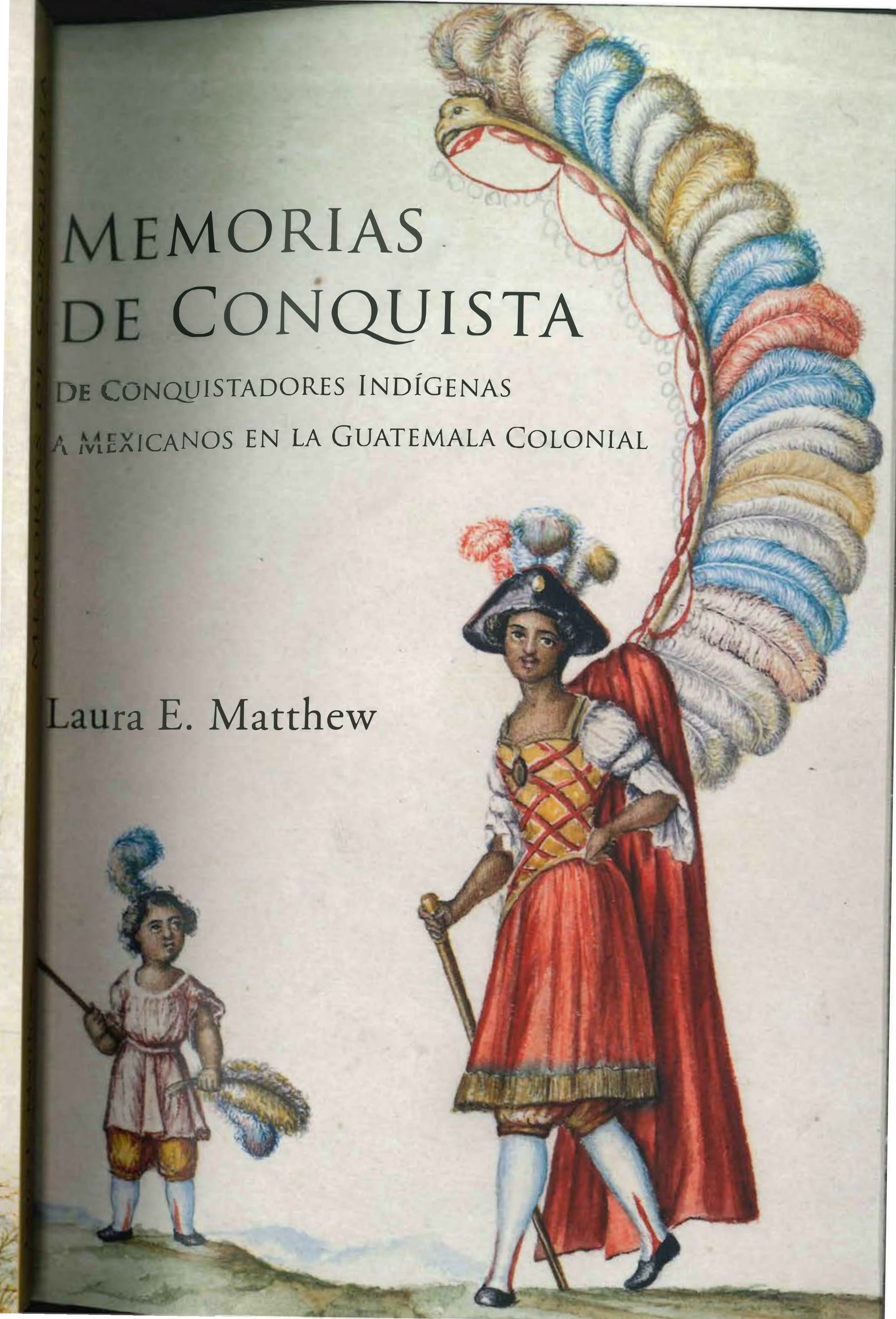


MEMORIAS DE CONQUISTA

De Conquistadores Indígenas a Mexicanos en la Guatemala Colonial

Laura E. Matthew

Los guerreros indígenas fueron indispensables en las conquistas mesoamericanas del siglo XVI tanto de Tenochtitlán como de otros lugares. ¿Qué esperaban estos "yndios conquistadores" de su alianza con los invasores europeos y cómo vivieron esta identidad durante el período novohispano? *Memorias de conquista* relata la historia de una colonia de conquistadores indígenas del centro de México y Oaxaca desde su fundación en Guatemala en 1527 hasta finales del siglo XVIII. En conjunto, estos colonos llegaron a ser conocidos como "mexicanos", término que no sólo abarcaba a tlaxcaltecas, cholultecas y tenochcas sino también a tlatelolcas, quauhquecholtecas, acolhuas, otomíes, xochimilcas, zapotecas, mixtecas y muchos otros.

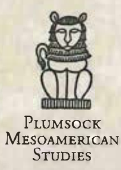
Su participación en la invasión de Centroamérica y evolución social como "mexicanos" sólo puede entenderse en el contexto mesoamericano y colonial. Formados según los patrones mesoamericanos de imperialismo, migración y organización social, los colonos de Ciudad Vieja, Guatemala se unieron frente a sus vecinos indígenas en Centroamérica y a la burocracia colonial. Su identidad y estatus se derivaban del orgullo que despertaba en ellos su origen e intervención en la conquista de la región. Sin embargo, su sobrevivencia como grupo también dependía del reconocimiento oficial y de su inclusión como aliados apreciados en las narrativas criollas sobre la conquista.



ISSN 0252-9971
ISBN 978-0-910443-29-6

open access













Memorias de Conquista

Ilustración de portada:

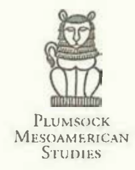
Francisco Cisneros, "Indios de Ciudad Vieja en paseo o fiesta de Sta. Cecilia", ca. 1835, acuarela encargada por Juan Galindo. Cortesía de la Societé de Geographie, París, Francia.

Memorias de Conquista

De Conquistadores Indígenas a Mexicanos en la Guatemala Colonial

Laura E. Matthew

Traducción de
Margarita Cruz











Plumsock Mesoamerican Studies
Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica
Serie Monográfica 19

Título original en inglés:
Memories of Conquest: Becoming Mexicano in Colonial Guatemala

ISBN: 978-0-910443-29-6
ISSN: 0252-9971
Library of Congress Control Number: 2017944988

Plumsock Mesoamerican Studies
P. O. Box 1695 / Wellfleet, MA 02667, USA
www.plumsock.org

Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)
5ª Calle Oriente No. 5 / La Antigua Guatemala
www.cirma.org.gt

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208 / Centro Histórico de Puebla
C.P. 72000 Puebla / México
www.icsyh.org.mx

Sociedad de Geografía, Historia, Estadísica y Literatura del Estado de Tlaxcala
Calle Aldama No. 9 / La Candelaria Teotlalpan / Municipio de Totolac
C.P. 90160 Tlaxcala / México

Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR)
Universidad de San Carlos de Guatemala
Edificio S-11, 3er nivel / Ciudad Universitaria
Avenida Petapa y 32 calle, zona 12 / Ciudad de Guatemala
www.ceur.usac.edu.gt

CONTENIDO

Agradecimientos . . . ix

Prólogo . . . xiii

Introducción . . . 1

Capítulo 1. Invasiones indígenas: mexicanos y mayas de Teotihuacán a Tollan . . . 13

Capítulo 2. Patrones de Conquista: guerras y alianzas a la sombra de Tenochtitlán . . . 44

Capítulo 3. Indios conquistadores: conquista y asentamiento en Centroamérica . . . 79

Capítulo 4. Primacía de lugar: Ciudad Vieja como pueblo de indios y altepetl colonial . . . 149

Capítulo 5. Creación de memorias: milicias, cofradías, cabildos y compadres . . . 202

Capítulo 6. "Particularmente ladinos": idioma, ladinización e identidad . . . 261

Conclusión . . . 301

Bibliografía . . . 319

Índice . . . 353

Ilustraciones

Mapas

Mapa 1. Períodos Clásico y Posclásico mesoamericanos . . . 18

Mapa 2. Imperio tenochca . . . 48

Mapa 3. Rutas de conquista en Centroamérica . . . 92

Mapa 4. Santiago en Almolonga/Ciudad Vieja . . . 169

Ilustraciones

Sihyaj K'ahk' en la estela 5 de Uaxactún con traje de guerrero teotihuacano, ca. 378 d.C. y Yaax Nu'n Ahyiin en la estela 31 de Tikal con el mismo traje, ca. 379 d.C. . . . 26

Trajes de guerrero entregados como tributo al Imperio Azteca por el altepetl y las dependencias de Tzicoac . . . 53

Lienzo de Tlaxcala, escena 80, "Ytzcuintepec" (Escuintla, Guatemala) . . . 74

Mapa de Cuauhtlantzinco o *Códice Campos*, escena 5 . . . 76

Lienzo de Quauhquechollan . . . 84

Portada de Justicia 291, R.1, N.1, "Los yndios mexicanos..." . . . 86

Detalle del *Lienzo de Quauhquechollan*. El glifo de Chimaltenango... . . . 99

Mujer quauhquecholteca moliendo maíz . . . 103

Alianza entre Hernando Cortés y los señores quauhquecholtecas . . . 107

Jorge de Alvarado a la cabeza de un español vestido con traje de guerrero quauhquecholteca y cuatro guerreros quauhquecholtecas en el camino a Guatemala . . . 112

Jorge de Alvarado recibe información de dos pochtecas quauhquecholtecas . . . 113

Los glifos de Zapotitlán y Quetzaltenango . . . 115

Kaqchikeles atacados por perros españoles en Pochutla mientras un español observa . . . 117

Centro del *Lienzo de Quauhquechollan* . . . 118

Los Cuchumatanes en Tecolotlán, con escenas de batallas . . . 119

La costa del Pacífico y borde donde el lienzo fue arrancado . . . 120

Personajes del Baile de la Conquista de Guatemala que representan a los españoles Quirijol y Portocarrero, escenificado en Ciudad Vieja en 2005 . . . 219

Francisco Cisneros, "Indios de Ciudad Vieja, Guatemala", ca. 1835 . . . 277

Guerrero águila de la batalla de Tecolotlán . . . 304

Francisco Cisneros, "Indios de Ciudad Vieja en paseo o fiesta de Sta. Cecilia", ca. 1835 . . . 305

Carroza durante el convite de la fiesta titular de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, Ciudad Vieja, Sacatepéquez, 2010 . . . 308

Agradecimientos

Han pasado ya más años de los que quisiera contar y es tiempo de dar las gracias.

A las instituciones y las personas que resguardan los archivos históricos en los que se basa este libro y han hecho posible utilizarlos: Anna Carla Ericastilla Samayoa y el excelente personal del Archivo General de Centro América en la ciudad de Guatemala, que me reciben con tanta amabilidad en todas mis visitas, sin importar el tiempo transcurrido desde la última vez o qué tan cortas sean; al personal del Archivo General de Indias (AGI) en Sevilla, España, en particular a Socorro Prous Zaragoza, Teresa de Sande y María Pía Senent Diez; al Archivo Histórico Arquidiocesano en la ciudad de Guatemala, que estuvo abierto brevemente para los estudiosos en 1997, en especial a Héctor Concohá Chet y José Chaclán; al Centro de Historia Familiar de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en la ciudad de Guatemala; a la American Philosophical Society, sobre todo a Joseph-James Ahern; a la Biblioteca del Museo Universitario y la Biblioteca Van Pelt de la University of Pennsylvania, especialmente a Joe Holub y John Weeks; a la Biblioteca Latinoamericana de la Tulane University, en especial a David Dressing y Hortensia Calvo; y a la Colección Latinoamericana Benson de la University of Texas en Austin, en particular a Margo Gutiérrez y Michael Hironymous.

A las organizaciones públicas y privadas que han valorado mi trabajo y el de tantos otros estudiosos de las humanidades y del ámbito de los estudios internacionales: la Pan American Round Table de Texas; el Programa Fulbright-Hays de Tesis Doctoral en el Extranjero del Departamento de Estado de Estados Unidos; el Research Institute for the Study of Man de Nueva York; la Andrew W. Mellon Foundation; la Newberry Library de Chicago; la Oficina de Investigación y Programas Patrocinados de Marquette University; y el Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños de la University of Wisconsin-Milwaukee, financiado por el Departamento de Educación de Estados Unidos.

A mis mentores, Howard Miller, Virginia Garrard-Burnett y Susan Deans-Smith de la University of Texas de Austin; Michael Zuckerman y Ann Farnsworth-Alvear de la University of Pennsylvania; Mary Lindemann y Richard Godbeer de la University of Miami; James Grossman, James Epstein, Leon Fink y Bruce Calder de Newberry Library; y James Marten y John Krugler de Marquette University. Deseo expresar mi especial agradecimiento a Nancy Farriss de la University of Pennsylvania por haberme inspirado desde el principio con la profundidad de sus conocimientos; por la orientación que me brindó durante mis estudios de posgrado, y el apoyo que me ha dado desde entonces. ¡Espero que le guste el libro! Estoy muy en deuda con Christopher Lutz, decano de los estudios coloniales de Guatemala en Estados Unidos, guía constante, crítico y amigo. Chris leyó numerosos borradores y recomendó el proyecto a otras personas, siempre pude contar con él para atrapar cualquier dato que se me escapara y fue quien me sugirió las fabulosas ilustraciones del siglo XIX de Juan Galindo para la portada del libro. Susan Schroeder me animó en una etapa inicial, leyó varios borradores, incluida mi tesis doctoral, y siguió abriendo puertas para mí a través de los años. Su interés inalterable fue casi tan importante como la precisión que siempre me exigió en todo lo que escribía.

A todos los que me brindaron apoyo, consejos, conocimientos y amistad a lo largo del camino, sin un orden de prioridad específico: Yanna Yannakakis, Joan Bristol, Anne Pushkal, Daniel Greene, Traci Ardren, María Casteñeda de la Paz, Robinson Herrera, Hugh Thomas, Stephen Webre, William Fowler, Jennifer Ratner-Rosenhagen, Franz Binder, Marcie Mersky, Alfonso Arrivillago Cortés, Oscar Peláez Almengor, Joel Hernández Sánchez, Edgar Chutan Alvarado, Lucky Ramírez, Shannon y Rodolfo Hernández, Timothy Hawkins, Margaret Hurdlik, George Lovell, Pablo Picatto, Xochitl Medina, Jordana Dym, Christophe Belaubre, Catherine Komisaruk, Gabriela Ramos, Gene Ogle, Mike Hesson, Deborah Augsberger, Conard Hamilton, Nancy Midthun, Todd Little-Siebold, Christa Little-Siebold, Karen Dakin, Barbara Knoke de Arathoon, Juan Pedro Viqueira, Rodolfo Pastor, Antonio Feros, María de los Ángeles Romero Frizzi, Ruben Reina, Martha Few, Ellen Baird, Sara Austin, Frank Valadez, Dana Velasco Murillo, Jovita Baber, Karen Graubart, Lisa Voigt, Yarí Pérez Marín, Aims McGuiness, Jasmine Alinder, Ellen Amster, Matthew Restall, John Chuchiak, Sherwin Bryant, Nestor Quiroa, Coralia Gutiérrez Álvarez, Kittya Lee, Leticia Gonzáles Sandoval, y mis excepcionales colegas del departamento de Historia de Marquette University.

Agradezco en especial a aquellas personas cuyas contribuciones específicas hicieron menos imperfecto este libro. Oralia de León leyó y transcribió cientos

de páginas de documentos en Guatemala para este proyecto. No hubiera podido escribir el Capítulo 6 sin su ayuda. Florine Asselbergs, además de haber identificado y analizado el *Lienzo de Quauhquechollan*, que destaco en el Capítulo 3, ha sido una colega ideal en nuestra investigación paralela de los mexicanos o quauhquecholtecas. Florine también me puso en comunicación con Michel Oudjik, modelo de energía académica, generosidad y hospitalidad (junto con María y Yago) cuya transcripción meticulosa de Justicia 291 hizo mil veces más fácil la búsqueda de palabras. Héctor Concohá Chet me enseñó documentos que resultaron fundamentales, me ayudó a mantenerme en comunicación con Guatemala cuando no podía viajar y ha sido un amigo y colega constante. Wendy Kramer compartió documentos e ideas, al igual que algunos días muy agradables de trabajo conjunto en Filadelfia. Sergio Romero no sólo me facilitó traducciones del náhuatl sino que también me ofreció sus lúcidas ideas sobre la relación entre idioma e historia. Agradezco, asimismo, a su familia por la calidez con que siempre me acogió en su hogar, a pesar de que muchas veces avisaba de mi llegada a última hora. John Sullivan aportó sus conocimientos y experiencia a varias traducciones náhuatl. Tony Pasinski me hizo saber de numerosos documentos en el AGI y tuvo que remontar las dificultades que supuso enviarme por *courier* un pesado paquete de libros. Enrique Sam Colop (†), Ruud van Akkeren y Luis Pedro Taracena me brindaron sus observaciones sobre varios aspectos de mis argumentos con maravillosa franqueza; estoy particularmente agradecida por la ayuda que recibí de Luis Pedro ya avanzado el proyecto. Espero que puedan notar su buena influencia, aun cuando no estén de acuerdo con todas mis conclusiones finales. La Universidad Francisco Marroquín me permitió gentilmente reproducir su admirable restauración digital del *Lienzo de Quauhquechollan*, en particular, con el apoyo de Ana Lucía Ortiz Moscoso. Aunque Joel Brown y yo nunca nos hemos visto, a pesar de la probabilidad de que hayamos coincidido en Ciudad Vieja en noviembre pasado, sus fotografías de la fiesta patronal de la Virgen de la Inmaculada Concepción en Ciudad Vieja sobrepasan con mucho lo que yo hubiera podido hacer, y le agradezco que me haya permitido publicar una de éstas. Deseo expresarles a todos mi más sentido agradecimiento y que cualquier error cometido es de mi exclusiva responsabilidad.

En Ciudad Vieja, Walter Ortiz nunca dejó de responder a las consultas que le envié por correo electrónico durante años, compartió sus conocimientos, organizó entrevistas, me guió por las ruinas prehispánicas del pueblo en terrenos privados durante mis visitas entre 2005 y 2009, y en 2010 me mantuvo informada después de la tormenta tropical Ágata. Ese mismo año

me envió fotografías del convite al que no pude asistir; la foto de la carroza que conmemoraba el desastre causado por las inundaciones y derrumbes que provocó Ágata aparece en la Conclusión. Deseo, asimismo, hacer patente mi agradecimiento a Hugo Leonel Vásquez Sánchez, Benjamín Parada Morales (don Mincho), José Juventino Paredes Galindo y Viviana Paredes por su hospitalidad e interés en mi trabajo, y a doña Graciela Castellanos Miranda por sus atenciones siempre que yo llegaba. En 1997, monseñor Gustavo Paredes me permitió trabajar en los archivos parroquiales (un gesto de mucha amabilidad puesto que me cedió temporalmente su escritorio), y los sacristanes Jorge Gonzáles Minas y Félix Reyes Parada se tomaron el tiempo para responder a mis preguntas acerca de los registros bautismales.

Agradezco a los revisores anónimos de la University of North Carolina Press que leyeron todo el manuscrito no una sino dos veces y lo mejoraron, espero que a su entera satisfacción. Mi gratitud a Mark Simpson-Vos, Tema Larter, Paula Wald y Heidi Perov de la University of North Carolina Press que siempre estuvieron dispuestos a darme buenos consejos y ayudarme con paciencia. Estaré siempre agradecida con Christopher Lutz por su apoyo en la publicación de la versión en español de este libro. También agradezco a Margarita Cruz por su acertada traducción y su atención a cada detalle, a Sandra Baer por sus revisiones, y a Guisela Asensio Lueg por preparar la obra para la imprenta. En esta edición hemos hecho correcciones menores y revisado algunos detalles sobre la Ciudad Vieja actual en las Conclusiones con el fin de reflejar el paso del tiempo. No se hicieron revisiones mayores a esta versión en español. Cualquier error es mío.

Conté en todo momento con el apoyo de mis padres, Deanna D. Matthew y Earl B. y Lonnie Matthew, quienes nunca cuestionaron abiertamente mis decisiones desde el momento en que me subí a ese bus en Austin que me llevó a la ciudad de Guatemala en 1989. Además, actuaron como agencias privadas de subvenciones, al igual que mis suegros, Roberta Bannister y Wes y Victoria Bannister. Gracias por todo su apoyo y amor.

Escribir este libro se convirtió en parte de mi historia personal, a la que se suman los años que han pasado ya desde que escribí originalmente estos agradecimientos. Simon, gracias por los hermosos recuerdos de maternidad en Guatemala y en España; te prometo no volver a medir el tiempo que transcurra desde el principio de cualquier libro futuro por las veces que cumplas años. David, gracias por impedir que siguiera pegada a la computadora, aunque me enfadara, y por sembrar flores conmigo en Filadelfia, Miami y Milwaukee. Michael, estoy orgullosa de haber terminado, pero más orgullosa de nuestros hijos y de nuestra vida juntos. No lo hubiera logrado sin tu apoyo.

PRÓLOGO

Como los buenos guisos, el libro que el lector tiene en sus manos es producto de un largo proceso. Desde recoger los materiales para su hechura en Guatemala, España, México, Francia y Estados Unidos, elaborarlos a fuego lento, en diálogo con otros expertos "cocineros", en esos y otros países, hasta presentarlo de manera delicada y muy atractiva a la vista. Todo ello ha resultado en una nueva manera de ver la llamada "conquista española" del siglo XVI, en América y Guatemala, por medio del significado que la conquista ha tenido para los habitantes del pueblo de Ciudad Vieja, en este último lugar.

Por la calidad de la obra y por lo novedoso de su materia, los indios conquistadores, es de celebrarse que se haya traducido relativamente pronto al español; originalmente escrita en lengua inglesa, ya ha circulado en Centroamérica.[1] Con esta nueva edición se puede prever que el público lector se amplíe y se cumpla así parte del destino de toda obra literaria e histórica: ser leída y contribuir a la explicación del presente.

Por mucho tiempo, la conquista ha sido entendida como una epopeya, realizada por grandes hombres, como Hernán Cortés o Francisco Pizarro.[2] A mediados del siglo XX se agregaron otros protagonistas, como las órdenes religiosas, al realzarse la dimensión espiritual de aquélla.[3] Por lo mismo, se

---

1 Véase citada, por ejemplo, en Bárbara Arroyo *et al.*, *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*, 2 tomos (Guatemala: Editorial Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, 2015), I, pág. 221.

2 Los dos libros clásicos son: *La conquista de México* (Nueva York y Londres, 1843); y *La conquista del Perú* (Boston, 1847) ambos de William H. Prescott.

3 La obra de referencia es Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523–1524 a 1572*, Ángel María Garibay, traductor (México: Editorial Jus & Polis, 1947). La

aceptaba que la invasión acaecida en Mesoamérica y Los Andes, al comenzar la tercera década del siglo XVI, había sido una empresa de factura española; se destacaba la figura de los conquistadores, así como los recursos militares europeos utilizados para someter a la población indígena e integrarla al régimen colonial.

A partir de la década de 1990, en parte asociado a la conmemoración del V centenario de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo y en parte relacionado con el auge de los movimientos indígenas y la formación de una intelectualidad indígena en Latinoamérica, interesada en mostrar el lado indígena de la historia, se ha buscado recuperar y revalorar la memoria indígena, incluyendo la de la conquista del siglo XVI. En años más recientes, algunos círculos académicos, han hecho eco de estas nuevas tendencias. Incluso, en el medio estadounidense, se identifica ya como una corriente: "la nueva historia de la conquista". La autora de este libro, Laura Matthew, se cuenta entre ellos, como puede observarse.[4]

La participación de cientos de miles de indígenas en las guerras de conquista en Mesoamérica, empezando por la de México-Tenochtitlán, pone en entredicho la afirmación de una conquista española. Más aún, destaca la autora, si, como es el caso, los patrones mesoamericanos de alianza, guerra y colonización operaban a la par de los españoles. De ahí que, en lo que hoy es Centroamérica y a la luz de las memorias indígenas, pueda afirmar que: "La conquista [...] fue una empresa conjunta de principio a fin: planificada, coordinada, guiada y peleada por miles de nahuas, zapotecas, mixtecas y unos

---

edición francesa es de 1933 (París, Tomo XX de *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*) y la inglesa de 1966 (University of California Press, Berkeley).

4 Véase Florine Asselbergs, *Los conquistadores conquistados: el Lienzo de Quauhquechollan. Una visión nahua de la conquista de Guatemala.* Eddy H. Gaytán, traductor (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / South Woodstock, Vermont: Plumsock Mesoamerican Studies / México: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla, 2010); y Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk, editores, *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (Norman: University of Oklahoma Press, 2007). En la bibliografía, véanse Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista española* (Barcelona: Paidós, 2004); Florine Asselbergs, "La conquista de Guatemala: nuevas perspectivas del *Lienzo de Quauhquecholan*", *Mesoamérica* 44 (diciembre de 2002), págs. 1–53; Ruud van Akkeren, *La visión indígena de la conquista* (Guatemala: Serviprensa, 2007); y Michel Oudijk y Matthew Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica: el caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma* (Puebla: Universidad de las Américas Puebla, 2008).

cuantos cientos de españoles en nombre de sus altepetl de origen, sus deidades, la cristiandad y la Corona española" (págs. 104–105).

Muchos de los indios conquistadores y sus familias se asentaron en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Laura estudia a los nahuas y oaxaqueños que se asentaron en Ciudad Vieja: "el nuevo hogar de los indios conquistadores en Guatemala". Más de la mitad de su libro está dedicada al análisis del proceso mediante el cual ellos se "convirtieron en mexicanos". La comprensión de ese proceso, sostiene Laura a lo largo de toda su obra, aunque no siempre de manera explícita, supone a su vez entender cómo opera la memoria, en particular la memoria comunitaria y social. Asimismo, subraya, obliga a una metodología que considere la historia de los indígenas "como una progresión ininterrumpida desde la antigüedad hasta el presente".[5] Para las guerras de conquista del siglo XVI se requiere poner en primer plano la perspectiva indígena, la cual indica que su historia no empezó con la invasión española de 1521.[6]

En este libro, tal esfuerzo metodológico condujo a rastrear la experiencia de los mexicanos de Ciudad Vieja mucho más atrás, siglos antes de la llegada de los españoles, en un mundo mesoamericano rico en intercambios, no siempre pacíficos. Con una suave narrativa, el *quantum* de la investigación arqueológica, epigráfica e histórica más reciente, acerca de las relaciones entre mexicanos y mayas, sirven al empeño de explicar a los de Ciudad Vieja. Aquí, Laura se basa en una larga tradición de estudios mexicanos que han buscado superar la distancia que separa los períodos precolonial y colonial.[7]

Entre otras historias, se cuenta que no era la primera invasión venida del norte, que padecían los del sur, destacando las influencias más importantes de los fuereños. Se introducen cuestiones difíciles, como la de la cultura mesoamericana, mostrando su gran heterogeneidad, desgranando, uno a uno, los grupos que interactuaban en ese espacio. La mirada de la historiadora impregna todos sus relatos: mexicas, mayas o aztecas fueron todos términos

---

5 Cfr. nota 1 de la introducción.

6 La misma idea orientó el proyecto del tomo I de la *Historia general de América Latina*, 9 tomos (Madrid: Editorial Trotta / París: Ediciones UNESCO, 1999–2008), véase la introducción de Teresa Rojas Rabiela.

7 Entre los que pueden contarse autores como Enrique Florescano, Hildeberto Martínez, Miguel León Portilla, Luis Reyes García, Alfredo López Austin, Andrea Martínez Baracs y Leonardo López Luján, véase pág. 4 n1.

inventados en determinadas circunstancias históricas y políticas, sostiene.[8] Los funcionarios españoles, por ejemplo, simplificaron/redujeron realidades culturales heterogéneas, con términos como *ladinos* o *mexicanos*.

Para reconstruir lo que fue la conquista de lo que hoy es Guatemala y Centroamérica, a los ojos de los conquistadores nahuas y oaxaqueños que se asentaron en Ciudad Vieja, se examina el *Lienzo de Quauhquechollan*, una de las pocas narrativas visuales de conquista al estilo mesoamericano. En el lienzo, los quauhquecholtecas cuentan de su alianza con Jorge de Alvarado y su travesía de conquista hacia el sur. La otra fuente principal para acceder al punto de vista de los aliados indígenas de los españoles en la conquista es un expediente judicial depositado hoy en el Archivo General de Indias de Sevilla (AGI). El documento, conocido en la academia como Justicia 291, fue presentado por diferentes grupos indígenas que reclamaban privilegios y exención de tributo, porque ellos mismos o sus padres habían participado en la conquista. Fue atesorado por los de Ciudad Vieja, en forma de libro, al menos hasta mediados del siglo XIX. En la obra se analiza cómo la colectividad de conquistadores mesoamericanos utilizó el recurso legal de la Probanza de Méritos y Servicios a la Corona, del mismo modo que lo españoles y sus descendientes en América lo hicieron y continuarían haciendo a lo largo del período colonial.[9]

Al examen del lienzo y Justicia 291, se agrega el de otras fuentes indígenas.[10] Aparte, se buscó la mirada de los conquistadores nahuas en otros documentos depositados en el Archivo General de Indias, en Sevilla; el Archivo General de Centro América (AGCA) y el Archivo Histórico Arquidiocesano "Francisco de Paula García Peláez", en la ciudad de Guatemala, así como en otros repositorios locales, parroquiales y municipales. El mismo afán de inquirir llevó a la autora a situarse en Ciudad Vieja, entrevistar a los pueblerinos y atender las celebraciones locales, como los bailes y rituales que pasaron a ser otros tantos "documentos" bajo la lupa de la historiadora. Precisamente, esta obra muestra los resultados

[8] Cfr. nota 5, cap. 2.

[9] Véase Capítulo 3 y <http://tedx.ufm.edu/lienzo-de-quauhquechollan-un-mapa-que-cuenta-una-historia/>, consultado 5 de febrero de 2016.

[10] Incluyendo las que la propia autora ha publicado. Para una recopilación de documentos en náhuatl de Centroamérica, véase Sergio Romero y Laura Matthew, "Más allá de la *lingua franca*: el uso del náhuatl en Centroamérica colonial", ponencia presentada en el Quincuagésimo Tercer Congreso Internacional de Americanistas (Ciudad de México, México, del 19 al 24 de julio de 2009).

que se pueden obtener al combinar rigor, cuidado y sensibilidad en el análisis de fuentes.

Los indios que invadieron Centroamérica junto con los españoles, a principios del siglo XVI, provenían de distintos lugares, se identificaban con linajes específicos y territorios determinados. En este libro se estudia el proceso mediante el cual se convirtieron en un solo grupo cultural: los mexicanos, distinguiéndose tanto de españoles como de mayas. Dicha transformación tuvo lugar a lo largo del período colonial y a ella concurrieron varios factores, como la lengua, el mestizaje, la selección y ocupación de un espacio (el pueblo conocido hasta la fecha como Ciudad Vieja), en cuya administración se combinaron las instituciones mesoamericanas y coloniales, teniendo incluso el privilegio, no concedido a otros indígenas, de organizar sus propias milicias. Además de todo ello y lo más importante —distintivo, único— fue su condición de conquistadores, que reclamaron constantemente.

Ser reconocido dentro del nuevo orden colonial como mexicano confería un estatus especial, que exceptuaba de tributar, prestar trabajo forzado y cualquier otro servicio a terceros. A todo lo cual sí estaban obligados los otros indígenas. De ahí que fuera necesario mantener y cultivar las memorias de conquista, que los unieron al momento de asentarse en Ciudad Vieja; cuidando de mantener su identidad mesoamericana, por un lado, pero colocándose igualmente entre los conquistadores, por otro; poner atención en distinguirse de los indios comunes, por hablar español, moverse dentro de la institucionalidad colonial y adoptar ciertos usos hispanos, identificándose como "un grupo particularmente ladino de indígenas", pero diferenciándose del significado de ladino en relación con el denominativo de las castas; y, de ser posible, emparentar con las familias españolas. En suma, ser indio conquistador, durante el período colonial, requería de gran habilidad para moverse dentro de un régimen que posibilitaba al mismo tiempo que restringía su posición.

Al describir y explicar los pormenores de cómo los nahuas y oaxaqueños, provenientes de al menos nueve lugares distintos del centro de México, se convirtieron en mexicanos, Laura Matthew ilumina otros procesos que han tenido lugar en la historia mesoamericana. Para empezar, el que probablemente recorrieron aquellos otros pueblos que entraron en alianza con los españoles; la figura del indio conquistador, en el siglo XVI y más allá, en áreas de El Salvador, Honduras, Nicaragua y México. Esta obra viene a completar la visión que de los "aliados mesoamericanos" han aportado algunos estudiosos mexicanos

sobre las migraciones tlaxcaltecas al norte[11] e invita a estudiar las de los países centroamericanos.[12]

Igualmente, quedan a la vista las consecuencias políticas de tal alianza para la construcción y mantenimiento del régimen colonial: "El propio colonialismo era un pilar de la identidad étnica de los mexicanos y cuando ese apoyo se tambaleaba, las instituciones coloniales más obviamente activas de Ciudad Vieja [milicias, cabildo, cofradía ...] lo apuntalaban" (pág. 243). Otra forma de afirmar al régimen y auto-afirmarse, en un solo movimiento, fue subordinar a la población de origen maya.[13] Lo cual, junto a lo jerarquizada y etnizada que era la sociedad indígena de Ciudad Vieja —a pesar de la sola denominación de mexicanos utilizada por los españoles—, permite concluir a la autora que "no hay una única visión indígena o mesoamericana de la conquista".

Al proponer la perspectiva indígena, este libro abre muchas ventanas al pasado que se proyectan hasta el presente. Entre ellas destaca la cuestión de la llegada, arraigo, difusión y abandono de la lengua náhuatl, advirtiendo la autora que su "análisis de los patrones lingüísticos se aplica sólo al muy heterogéneo Valle de Guatemala de principios de la colonia. Todos los documentos utilizados provienen de esta zona y, por consiguiente, no se pueden utilizar para generalizar el uso del náhuatl en el altiplano occidental o en otras zonas de Guatemala y Centroamérica" (pág. 267 n12). No obstante, a principios del siglo XIX y aun recientemente, hay noticia de documentos en náhuatl en las

---

[11] Véanse Andrea Martínez Baracs, "Colonizaciones tlaxcaltecas", *Historia mexicana* 43 (octubre-diciembre de 1993), págs. 195–250; Elizabeth Butzer, *Historia social de una comunidad tlaxcalteca: San Miguel de Aguayo, 1686–1820* (México: Archivo Municipal de Saltillo, 2001); Tomás Martínez Saldaña, *La diáspora tlaxcalteca: colonización agrícola del norte mexicano* (México, Ediciones del Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998); Israel Cavazos Garza, María Isabel Monroy *et al.*, *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999); Desiderio Hernández Xochitiotzin, *La tlaxcaltequidad: XIII Jornadas sobre la identidad del noreste* (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998); y Cecilia Sheridan Prieto, "'Indios madrineros': colonizadores tlaxcaltecas en el noroeste novohispano", *Estudios de Historia Novohispana* 24: 24 (enero–junio 2001), págs. 15–51.

[12] Siguiendo la pauta de Pedro Antonio Escalante Arce (*Los tlaxcaltecas en Centro América* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, 2001)).

[13] Véase nota 53, cap. 5.

Verapaces, zona de la llamada "conquista pacífica".[14] Lo cual coincide con la referencia en el libro a que "el fraile dominico Bartolomé de Las Casas reclutó a algunos de los aliados nahuas y sus descendientes para que lo ayudaran a evangelizar y pacificar la región de la Verapaz" (págs. 127 y 177). El origen y la transformación del significado de la categoría *ladino* en Guatemala es otro de los temas relevantes para la actualidad que el libro contiene, ya que los de Ciudad Vieja se consideran hoy ladinos, además de descendientes de los mexicanos.

El terremoto de 1773 sacudió la tierra y las estructuras coloniales y desató conflictos no sólo entre las elites sino también ocasionó serios perjuicios a los pueblos del Valle de Guatemala. Al relatar los daños que acarreaba a los de Ciudad Vieja la destrucción y traslado de la capital del reino y cómo éstos se movilizaron para defender su patrimonio, esta obra apunta a inquirir por la vida y acciones colectivas de muchos otros pueblos del Valle en esta coyuntura.

En la obra de Laura Matthew, la espléndida narrativa no riñe con el pensamiento crítico, que supone tanto los debates en la historiografía —por ejemplo, respecto a la interpretación del *Lienzo de Quauhquechollan*—[15] como ciertas chispas de polémica a lo largo del texto, que en algunos momentos se expresan con toda claridad, invocando el debate. Sería el caso de la crítica que se hace a Jorge Palmieri y a Severo Martínez Peláez, en el Capítulo 1 y en las Conclusiones, respectivamente.

Consecuencia de dicho pensamiento crítico es la insinuación de que el nuevo conocimiento histórico que contiene el libro debería llegar a las aulas de la educación elemental, si de verdad se quiere transformar la sociedad guatemalteca en una que incluya a todos. Entonces, tendría que considerarse la participación de los nahuas y oaxaqueños en la conquista, así como al conjunto de los hermanos Alvarado, donde resalta, por ejemplo, la figura de Jorge en la campaña de 1527 (pág. 96). Además, por supuesto, de destacar el papel de Ciudad Vieja como capital de los indios conquistadores en Centroamérica.

Otra consecuencia del pensamiento crítico que propone el libro es la necesidad de elaborar epistemologías a partir de las localidades, evitando

---

14 Véase Archivo General de Centro América, A.1.21.6., exp. 24563, leg. 2797; y Mario López Barrientos, "Comunidades que luchan: negatividad y resistencia en Ribacó (Purulhá, Baja Verapaz, 1990–2014)" (Tesis de doctorado en sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016).

15 Véase, por ejemplo, nota 59, cap. 3.

conceptos como *progreso* o el evolucionismo de los tan frecuentados "horizontes culturales" y otros tantos recursos epistemológicos atados a una visión occidental, universalizada de los mundos. Esta posición de la autora se refleja hasta en la interacción personal con sus colegas. Como algo inusual en la academia, pero característico de la fuerza moral de Laura, su libro contiene el reconocimiento a los aportes de la comunidad de colegas a la que pertenece, aún a los de aquéllos que generosamente se los dieron, en una plática hasta cierto punto casual, un día cualquiera.

Coralia Gutiérrez
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego",
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

La conquista de territorio, en gran parte maya, por invasores extranjeros entre 1524 y 1528 es quizá el acontecimiento más importante en la historia de la población contemporánea de Guatemala. Inmediatamente después de su llegada, se desataron los virus que causarían la muerte de millones de k'iche's, mames, pipiles y otros pueblos del sur de Mesoamérica durante el siguiente siglo. La invasión también destruyó las ciudades maya k'iche' y maya kaqchikel de Utatlán e Iximché, y sentó las bases de las ciudades hispanoamericanas que las reemplazarían. Asimismo, dio origen a un régimen colonial y neocolonial en Centroamérica, instaurado por gente cuya mayoría era de ascendencia europea, que ha durado desde hace quinientos años. Un nuevo pueblo surgió con el tiempo de la mezcla resultante de indígenas, africanos, europeos y asiáticos: los ladinos, que constituyen cerca de la mitad de los habitantes contemporáneos de Guatemala.

La experiencia guatemalteca también refleja la historia de la conquista europea en todo el continente americano; por ejemplo, en Cuba, México, Massachusetts, Virginia y Chile, aunque con variaciones locales. Estas conquistas simbolizan tanto individual como colectivamente uno de los momentos más dramáticos de la historia mundial: el encuentro entre el "viejo" y el "nuevo" mundo; el colapso demográfico de las poblaciones indígenas del continente; el surgimiento de la economía mundial y el comienzo de la modernidad. Estas frases grandiosas son comunes en la narrativa sobre la conquista de América que se relata en el aula, en libros de historia, caricaturas, música rock, ópera, manifiestos políticos y novelas. Distintos personajes componen el elenco de héroes y villanos, las escenas empiezan en puntos diferentes, y la moraleja de la historia puede variar; sin embargo, el guión básico no cambia.

Pero hay otras maneras de contar la historia que ofrecen una imagen completamente distinta de la conquista europea, como las memorias de conquista

que presenta este libro. Miles de aliados indígenas del centro de México y Oaxaca, junto con algunos centenares de españoles, invadieron Centroamérica entre 1524 y 1528, y cientos se quedaron como colonos. En un pequeño pueblo llamado Ciudad Vieja, en el centro de Guatemala, los descendientes de estos guerreros y colonos se fueron convirtiendo gradualmente en 'mexicanos': un grupo local de mesoamericanos que como indígenas fueron subyugados por el sistema colonial, pero que por su identidad de conquistadores gozaban de privilegios que no tenían sus vecinos mayas. La medida en que estos nahuas y oaxaqueños participaron en las invasiones debilita la idea misma de una conquista española. Su vida en Guatemala como conquistadores indígenas implica que aún nos queda mucho camino por recorrer para entender la experiencia de colonialismo vivida por los pueblos indígenas del continente americano.

Las memorias de conquista de los mexicanos requieren una nueva concepción de la conquista en sí para entenderlas. Los historiadores se han preguntado tradicionalmente, a veces con una alta dosis de asombro, cómo tan pocos europeos pudieron conquistar a millones de personas. Las primeras confrontaciones militares entre europeos, sus aliados indígenas y diversos enemigos (que luego muchas veces se convirtieron en aliados) se interpretan implícitamente como representativas de la colonización europea a lo largo de cientos de años, con diversos grados de control y éxito, y con la terrible ayuda de las epidemias. No obstante, cuando se intenta ver las cosas desde el punto de vista de los mexicanos, quizá '¿cómo lo lograron los europeos?' no sea la pregunta apropiada en relación con estos encuentros diplomáticos y enfrentamientos militares iniciales. Los mexicanos de Ciudad Vieja no recuerdan haber desempeñado un papel auxiliar en la conquista ni que los españoles hayan estado en total control de las campañas militares. Recuerdan la invasión de Guatemala más bien como una operación conjunta y su propio papel en ésta con orgullo. Las memorias, en su mayoría triunfantes, que tienen los mexicanos de ese período no son hegemónicas. Al igual que todas las memorias, éstas son selectivas, están tejidas y entretejidas en historias del pasado que, en este caso, explican y justifican la posición superior que ocuparon los mexicanos durante el período colonial en Guatemala. No pueden representar las experiencias de los mayas tz'utujiles, que se rindieron en 1524 (y hoy destacan el recibimiento pacífico que dieron a los españoles), ni de los kaqchikeles, que pelearon una enconada guerra de guerrillas entre 1524 y 1530 (y hoy celebran su resistencia), tampoco de los nicaraos de Centroamérica, que fueron tomados como esclavos y obligados a participar en las invasiones

a Yucatán y Perú durante la siguiente década. Ni siquiera representan un punto de vista unificado de los mexicanos. Los archivos, por su naturaleza, dejan fuera gran parte de lo que es extraoficial, individual, difícil de clasificar o simplemente lo que no está documentado. Las memorias de conquista que guardaban los mexicanos nos recuerdan, empero, un hecho reconocido en esa época por muchos europeos y después por los historiadores: que sin aliados indígenas, la expansión española por toda Mesoamérica no hubiera sido posible. Es más, cuando se toma en serio el liderazgo y número abrumador de los aliados, se hace difícil creer que fuera una expansión exclusivamente española. De ahí que los historiadores deban plantearse la pregunta de ¿por qué tantos mesoamericanos se aliaron voluntariamente con los europeos? ¿Es ésta una historia de traición y colaboración? ¿De profunda equivocación y error de cálculo? ¿O algo completamente distinto que nos obliga a la deconstrucción y reconstrucción de la narrativa tradicional de la conquista europea?

Es imposible responder a estas preguntas sólo desde la perspectiva histórica de los europeos, sin tomar en cuenta a cabalidad la historia de los pueblos indígenas de América, lo cual requiere desplazar a los europeos del centro de la narrativa; una tarea más difícil, quizá, que simplemente reconocer la participación de los indígenas aliados en las campañas militares. En Estados Unidos, escribir la historia centrada en los pueblos indígenas ha significado muchas veces una reorientación geográfica que desestabiliza la idea todavía arraigada de la frontera del oeste en el imaginario angloestadounidense. Daniel Richter plantea el encuentro de Europa y América "desde la perspectiva indígena, de cara al este", no desde las costas del Atlántico, de cara al oeste. Pekka Hämäläinen no concibe el centro de Texas como una lejana zona fronteriza donde era difícil para los europeos imponer su voluntad sino como el centro del imperio comanche cuyo poder y agresiva expansión impedía que otros se afianzaran en la región. En la historia mesoamericana, la reorientación es más temporal: se rechazan las rígidas divisiones entre la historia arqueológica o antigua y el período colonial, y se insiste en que el pasado precolombino de Mesoamérica no representa tan sólo sus antecedentes o, peor aún, su prehistoria, sino que es fundamental para entender lo que sucedió después del contacto con Europa, África y Asia.[1] Esto se debe, en parte, a la riqueza y abundancia comparativa

[1] Algunos ejemplos recientes de esta tendencia en la escuela angloestadounidense son Judith Zeitlin, *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec: Community and State among the Isthmus Zapotec, 1500–1750* (Stanford, California: Stanford University Press, 2005); Dana

de fuentes mesoamericanas, no sólo textos históricos sino también información arqueológica, antropológica, epigráfica, lingüística y de historia del arte. En especial, las nuevas percepciones históricas de la gente de habla náhuatl en los siglos XVI y XVII, a pesar de ser producto de sus propios tiempos de turbulencia, ofrecen un cuadro complejo de la política y la sociedad de la región central de México alrededor de doscientos años antes del colonialismo europeo. Al situar el período de conquista en este horizonte indígena más amplio de América, se observa que los patrones mesoamericanos de alianza, guerra y colonización influyeron, con la misma certeza que los patrones ibéricos, en la invasión de Guatemala. Vale la pena, asimismo, preguntarse si la invasión de las tierras altas de los mayas por fuerzas en su mayoría nahuas provenientes del norte en el siglo XVI fue tan sólo el último ejemplo de muchas de estas incursiones, pero esta vez con especial violencia y un nuevo aliado determinante como los españoles.

La escala de la historia mesoamericana nos ayuda, asimismo, a entender la experiencia de los mexicanos como colonos y también como sujetos coloniales en Guatemala. La existencia inicial de Ciudad Vieja obedeció a la necesidad de proteger la naciente ciudad española de Santiago; sin embargo, se asemejaba tanto en forma como en función a las colonias de guarnición que protegían las regiones fronterizas bajo el imperialismo azteca. Al igual que en guerras de conquista anteriores, los conquistadores mesoamericanos convertidos en colonos dividieron sus asentamientos en cantones étnicos, acogieron a nuevos inmigrantes que provenían de su tierra natal y forjaron relaciones duraderas con los habitantes locales. La organización espacial y social de Ciudad Vieja en Guatemala reflejaba los asentamientos indígenas de fines del siglo XV y principios del siglo XVI en el centro de México. Los ritos religiosos y cívicos

---

Liebsohn, *Script and Glyph: Pre-Hispanic History, Colonial Bookmaking and the Historia Tolteca-Chichimeca* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collecion / Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009); y Amos Megged, *Social Memory in Ancient and Colonial Mesoamerica* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Asimismo, vale la pena señalar el conjunto de la obra de Robert Carmack sobre Guatemala, que abrió el camino a la metodología interdisciplinaria conocida como "etnohistoria" y que aborda invariablemente la historia de los indígenas de Guatemala como una progresión ininterrumpida desde la antigüedad hasta el presente. El intento de salvar la distancia que separa los períodos precolonial y colonial también se basa en una larga tradición de estudios mexicanos centrados sobre todo en la región nahua, entre cuyos exponentes más recientes destacan Enrique Florescano, Hildeberto Martínez, Andrea Martínez Baracs, Miguel León Portilla, Alfredo López Austin, Leonardo López Luján y Luis Reyes García.

se ajustaban a un patrón mesoamericano y también europeo. El náhuatl era un lenguaje común que diferenciaba a los mexicanos de los mayas cuyo territorio habían invadido (aunque encubriera diferencias étnicas entre ellos mismos, en particular entre los nahuas y los oaxaqueños). Mucho después de que el sistema colonial fuera formalmente desmantelado a principios del siglo XIX, los mexicanos de Ciudad Vieja todavía recordaban que descendían de los conquistadores nahuas y oaxaqueños. Los historiadores de Mesoamérica que buscan los hilos de continuidad con el pasado precolonial recién incorporados al tejido de la sociedad colonial, los encontrarán con facilidad en Ciudad Vieja. Los mexicanos de Ciudad Vieja mantuvieron de innumerables maneras el recuerdo persistente y dinámico de su historia mesoamericana particular.

Es importante, empero, no exagerar el argumento de la continuidad. Los europeos moldearon fundamentalmente el proceso de convertirse en mexicano en la Guatemala colonial a través de los medios acostumbrados: creación de instituciones foráneas como los cabildos, las cofradías y los ritos matrimoniales de la Iglesia católica, y de nuevos conceptos espirituales como el pecado y los ángeles. Los historiadores han señalado, con acierto, que este intercambio cultural también transformó a los europeos, pero ¿en qué medida ejercían el control cuando eran una minoría de la población? Unas cuantas décadas después de la invasión de Guatemala, los mexicanos parecen haber reconocido con claridad que el sistema colonial emergente reducía sus opciones y limitaba su posición social. De ahí que decidieran no sólo acomodarse al colonialismo sino, quizá incidentalmente, fortalecerlo para defender su posición. El ser mexicano en Ciudad Vieja significaba reivindicar su legado de conquistador, concepto que no definían los mesoamericanos sino cada vez más los europeos y sus descendientes en América. Actuar fuera del orden colonial o cuestionarlo podía poner en riesgo la alianza original que había convertido a los mexicanos en conquistadores, con todos los privilegios que eso suponía. Durante todo el período colonial, los mexicanos de Ciudad Vieja maniobraron en el seno de un sistema que salvaguardaba y al mismo tiempo restringía su posición en la sociedad colonial. En conjunto con sus contrapartes en toda Mesoamérica, contribuyeron, consciente y deliberadamente o no, a crear un orden colonial al que todos los mesoamericanos tuvieron que adaptarse desde una posición de desventaja. En este proceso, al menos hasta cierto punto, los mismos mexicanos fueron creación del colonialismo español.

Por consiguiente, este libro busca demostrar un delicado equilibrio entre cambio y continuidad de la cultura indígena bajo el régimen colonial, y entre el

poder de las instituciones coloniales y la fuerza, a veces sorprendente, de la vida cotidiana para moldear la conciencia colectiva. En el transcurso de trescientos años de vivir en la Guatemala colonial, los mexicanos de Ciudad Vieja adquirieron identidades superpuestas y muchas veces contrarias al sentido común. Eran, al mismo tiempo, indígenas y extranjeros, "indios" conquistados y conquistadores. Eran ladinos en el sentido de indígenas europeizados que le daban al término español a principios de la colonia, pero no según las definiciones posteriores, basadas en categorías del sistema de castas, que calificaban de ladinos a todos aquéllos que no se ajustaran al concepto idealizado de europeo-indígena. Ni entonces ni ahora encajan con facilidad en las seductoras categorías opuestas de vencedor-vencido, u opresor-víctima; sin embargo, la experiencia de los mexicanos revela la longevidad, evolución y aplicabilidad práctica de todas estas categorías del régimen colonial. El caso de los mexicanos de Ciudad Vieja, que pertenece a todas estas categorías y al mismo tiempo no encaja en la narrativa común, puede ayudarnos a reexaminar nuestras propias memorias de conquista y colonialismo europeo en el continente americano. No sólo está en juego la posibilidad de lograr una comprensión más profunda de la experiencia colonial de Mesoamérica sino también la construcción de narraciones alternativas que puedan competir con historias cuya razón de ser sea explicar el dominio europeo en América. No se trata de negar que millones de mesoamericanos fueron víctimas del contacto y los conflictos con los europeos porque ¿quién sería capaz de hacerlo? Tampoco se trata de desechar las narraciones centradas en los europeos y reemplazarlas por otras centradas en los indígenas. Mi objetivo es, más bien, reiterar el antiguo adagio de que toda historia tiene más de un lado y afirmar que ésta ofrece algo importante antes ignorado: la perspectiva de los mesoamericanos que adoptaron el proyecto colonial y la protección que éste les ofrecía, a la vez que los limitaba.

Este libro se inspira en lo que el sociólogo Maurice Halbwachs definió en la década de 1930 como memoria social. Halbwachs planteó que las personas se recuerdan de su pasado y definen su presente como parte de un grupo social más numeroso. En conjunto, estas memorias individuales, aunque también sociales, pueden crear algo más amplio: una conciencia de grupo transmitida y recreada de generación en generación. En Ciudad Vieja, la memoria social más sobresaliente era la de ser conquistadores indígenas. Pero ¿cómo se transmitió y

recreó a través del tiempo? ¿Qué significaba ser mexicano, si es que tenía algún significado, en una situación determinada?

Lo más comprensible y obvio es que las personas transmiten la memoria social a través de historias contadas sobre su pasado compartido. Quizá estas historias se concreten en torno a lo que Pierre Nora llamó "sitios de memoria": mapas del metro, pinturas, libros de texto, monumentos, cualquier cosa que ofrezca la oportunidad de recrear el pasado. Es muy posible que estos sitios surjan a raíz de reuniones sociales (reuniones familiares, grupos de veteranos de guerra, comunidades religiosas, clubes étnicos) o se conviertan en parte de la cultura de consumo (tiendas de antigüedades, películas de Disney, memorias publicadas).[2] Algunas veces una historia del pasado se vuelve icónica y polémica. El famoso tapiz de Bayeaux elaborado en el siglo XII cuyos lienzos bordados relatan pictóricamente la invasión de los normandos a Inglaterra en 1066, inspira interpretaciones contradictorias de ingleses y franceses. Los mesoamericanos de la colonia también crearon narrativas visuales del pasado en láminas pintadas sobre papel o piel de animal, que a veces se extendían a lo largo de paredes enteras. Empleaban técnicas tradicionales en lienzos, tiras, códices y mapas, como los *Mapas de Cuauhtinchan*, que pintaban para narrar historias locales. Éstas se remontaban hasta el pasado mesoamericano distante y rara vez hacían mención de los europeos. Se utilizaban a menudo como recursos mnemónicos, que estimulaban relatos ceremoniales de las hazañas épicas de los antepasados o de las genealogías de las familias reales. Los mesoamericanos también transcribieron sus narraciones del pasado en el sistema de escritura europeo, como en el *Popol Wuj* de los mayas k'iche's, los *Libros del Chilam Balam* de los mayas yucatecos, y las relaciones escritas en el estilo de los anales por el historiador nahua Chimalpahin. Adoptaron plenamente las formas europeas de relatar la historia, como en las obras de Fernando de Alva Ixtlilxochitl, cronista mestizo del siglo XVII, originario de Texcoco en el centro de México, o crearon historias que difícilmente encajaban entre los géneros indígenas y extranjeros,

---

2 Véanse los diversos ensayos recopilados en Pierre Nora, editor, *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, 3 tomos. Arthur Goldhammer, traductor (New York: Columbia University Press, 1996); David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1985); Charlene Mires, *Independence Hall in American Memory* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002); Tony Horowitz, *Confederates in the Attic: Dispatches from the Unfinished Civil War* (New York: Pantheon Books, 1998); y Holly Beachley Brear, *Inherit the Alamo: Myth and Ritual at an American Shrine* (Austin: University of Texas Press, 1995).

como la obra pictórica-alfabética de la *Historia tolteca-chichimeca*. En el caso de los mexicanos, un mapa pintado que se conoce en la actualidad como el *Lienzo de Quauhquechollan* y una petición de exención de tributos, escrito al estilo español, de 846 páginas, que se analizan en detalle en el Capítulo 3, ofrecen dos versiones de los mismos sucesos de la época de la conquista que, a pesar de tener diferencias técnicas considerables, son extraordinariamente similares en tono y mensaje.

Estas historias de hazañas míticas, consolidación étnica, poder imperial y linaje real ofrecen la prueba más directa de cómo los mesoamericanos recordaban su pasado colectivo durante el período colonial. Sin embargo, al igual que la mayoría de documentos escritos, éstos reflejaban los puntos de vista de los que tenían los medios, financieros o técnicos, para elaborarlos. Lo mismo puede decirse de lo que el historiador James Lockhart ha llamado documentación "mundana" indígena en la propia lengua (facturas, actas de cabildos, testamentos, etc.), aunque ésta tiene la ventaja de que su uso era generalizado a lo largo del período colonial y reflejaba una gama más amplia de experiencias y puntos de vista mesoamericanos en sus propios idiomas.[3] En Guatemala sobrevivieron

---

[3] Lockhart alentó a una generación de estudiantes en las décadas de 1980 y 1990 a centrar su atención en este tipo de documentos en idiomas indígenas. El enfoque que adoptaron pone más énfasis en el análisis histórico que en el poético, y hace hincapié en que debe darse la mayor centralidad posible a las voces indígenas al escribir la historia de su pasado desde una perspectiva moderna; véase Matthew Restall, "A History of the New Philology and the New Philology in History", *Latin American Research Review* 38 (febrero de 2003), págs. 113–134. El desinterés mostrado en varios de estos textos hacia los españoles y, quizá lo que más sorprende, cuando se evoca la caída de Tenochtitlán y sus repercusiones, llevó a algunos a preguntarse hasta qué punto consideraban los mesoamericanos de la época que los españoles eran su principal enemigo o veían la conquista como el acontecimiento más importante de su historia. Otros han llegado a conclusiones similares utilizando textos españoles y/o fuentes pictóricas mesoamericanas. Véanse James Lockhart, *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico* (Berkeley: University of California Press, 1993); Ross Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*, 2ª edición (Norman: University of Oklahoma Press, 2006); diversos trabajos de Schroeder cuya obra más reciente es Susan Schroeder, traductora y editora, con Cristián Roa-de-la-Carrera y David Tavarez, *Chimalpahin's Conquest: A Nahua Historian's Rewriting of the Francisco López de Gómara's La conquista de México* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010); Restall, *Los siete mitos de la conquista española*; Stephanie Wood, *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico* (Norman: University of Oklahoma Press, 2003); Asselbergs, *Los conquistadores conquistados*; Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*; y Oudijk y Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica*. Véase William Hanks, *Converting Words: Maya in the Age of the Cross* (Berkeley: University of California Press, 2010) para obtener un enfoque un poco distinto que destaca el poder impredecible,

muchos menos documentos coloniales en lenguas indígenas que en México; para este estudio, sólo encontré cinco de Ciudad Vieja en náhuatl, el idioma indígena predominante de los mexicanos de Guatemala. Debido a la relativa escasez de estos documentos, a uno le quedan más que todo representaciones de segunda mano sobre la vida y palabras de los mexicanos de Guatemala durante la colonia: un notario nombrado por la corte registra las memorias de un nahua que viajó a Guatemala con los conquistadores españoles; un obispo hispanoamericano del siglo XVIII hace notar el bilingüismo de Ciudad Vieja; en un conflicto familiar entre un padre mexicano y su hija se presenta una lista detallada de artículos del hogar ante un juez colonial, mientras que una pugna entre vecinos da inicio a una inspección de linderos todavía reconocibles en los cerros que rodean la Ciudad Vieja de hoy. Estos detalles bien guardados en fajos de documentos legales o en las narraciones de las crónicas coloniales permiten entrever "la actividad continua de la memoria colectiva al recibir nuevos insumos y al recordar, transmitir y recordar de nuevo el material".[4] En la Nueva España colonial, el erudito franciscano Fray Bernardino de Sahagún trabajó con estudiantes-investigadores nahuas para escribir un tomo de memorias de conquista, específicamente de los tlatelolcas, y muchos otros libros que detallaban de manera más general la historia, religión y rituales de los nahuas. Los historiadores del México antiguo abordan el trabajo de Sahagún con cautela, pero también con gratitud por la oportunidad de examinarlo. Los historiadores de Centroamérica son incluso más recelosos de los escritos del cronista criollo guatemalteco e hiperpatriota del siglo XVII, Francisco Fuentes y Guzmán.[5] No obstante, Fuentes y Guzmán brinda las mejores descripciones de las representaciones ocasionales de la conquista de Guatemala, en las que los mexicanos de Ciudad Vieja desempeñaban un papel protagónico.

Por último, se pueden rastrear las huellas de la memoria social a través de las acciones que proponen estos documentos, más que por las palabras que revelan, lo cual nos lleva más allá de la narrativa, hacia lo que Paul Connerton ha argumentado que son los conductos más potentes de memoria social:

---

aunque transformador y muchas veces punitivo, del colonialismo (en este caso, la traducción de conceptos religiosos de un idioma y serie de géneros a otros).

4 Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), pág. 166.

5 Las observaciones de Martínez Peláez relativas a Fuentes y Guzmán en *La patria del criollo* no han sido superadas aún.

rituales, gestos y hábitos.[6] Las ceremonias conmemorativas, por ejemplo de la conquista de Guatemala, no sólo evocan el pasado, escribe Connerton, sino que lo recrean con acciones conocidas y a intervalos regulares. Un claro ejemplo de este tipo de memoria corporal es la celebración de la Pascua en la Iglesia católica, cuyos rituales recuerdan a los participantes y observadores su conexión no sólo con Dios sino entre sí, y con las generaciones anteriores de cristianos. Pero Connerton argumenta que la memoria colectiva se encuentra igualmente arraigada en gestos diarios, aprendidos y repetidos, como la postura, los modales en la mesa, las gesticulaciones o los hábitos de vestir. "Tanto las ceremonias conmemorativas como las expresiones corporales ... contienen cierta medida de seguridad contra el proceso de interrogación acumulativa implícito en toda práctica discursiva", escribe. "Ésta es la fuente de su importancia y persistencia como sistemas mnemónicos. Todo grupo ... sabe que puede muy bien conservar el pasado a través de la memoria habitual sedimentada en el cuerpo."[7]

Algunos ejemplos actuales indican cómo la memoria social encarnada podría funcionar en la práctica. Los apaches de West River en el centro de Arizona transmiten y recrean su pasado ancestral al narrar y viajar por el paisaje en el que viven. Los nombres de lugares evocan sucesos particulares; los cambios en el paisaje registran el paso del tiempo. El relato de historias a lo largo de rutas conocidas evoca el pasado para futuras generaciones y el conocimiento físico, rutinario de lugares específicos es fundamental para recordar. El archivo municipal de la pequeña comunidad nasa en Cumbal, Colombia, donde la antropóloga Joanne Rappaport trabajó en la década de 1980, sirve un propósito mnemónico similar. El contenido de los documentos tiene menos importancia que la relación física y material que éstos ofrecen a las experiencias reales de generaciones pasadas. En el pueblo mexicano de Santo Tomás Ajusco, las autoridades locales conservan, recitan y transfieren una copia de un discurso de la época colonial que describe la conquista europea de la región, como parte de un ritual periódico. En el pueblo aymara de Santa Bárbara de Culta en el altiplano boliviano, los habitantes viajan por los "caminos de memoria", como les llama el antropólogo Thomas Abercrombie, cuando realizan rituales específicos para mantener los linderos locales, las ceremonias de libación y las fiestas patronales, al igual que otros rituales más cotidianos. Aunque todos estos

[6] Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1989).

[7] *Ibid.*, pág. 102.

ejemplos provienen de indígenas contemporáneos de América, no hay nada particularmente moderno, indígena o americano acerca de este fenómeno.[8]

Este libro rastrea el eco de la memoria social en el pueblo colonial de Ciudad Vieja en Guatemala, discernible en narraciones directas, relatos de segunda mano y acciones registradas. Las conmemoraciones de la conquista recrean la reivindicación territorial de los mexicanos en tierras extranjeras. Las milicias y cofradías de los mexicanos asignaban tareas y rituales específicos a los subgrupos étnicos del pueblo cuyo cumplimiento rutinario evocaba y reforzaba los orígenes heterogéneos de sus antepasados. El pasado ancestral estaba incrustado y, por consiguiente, grabado en los propios nombres de lugares de los vecindarios de Ciudad Vieja en el período colonial. Algunos caminos de memoria se recorrían deliberadamente, por ejemplo, cuando se invocaba la conquista para reivindicar tierras comunales, o cuando un acusado proclamaba en el juzgado su identidad étnica para autoprotegerse. Otros eran parte de una memoria habitual evocada cuando un campesino atravesaba diariamente los linderos de otro vecindario para llegar a sus sembradíos, o se identificaba como mexicano o tlaxcalteco ante la persona que levantaba el censo o el sacerdote, o suministraba las candelas para las ceremonias de Semana Santa como parte de sus obligaciones de cofrade. Ciertas costumbres, como la vestimenta y la alimentación, son de más difícil acceso, aunque seguramente igual de profundas y duraderas en sus rutinas reflexivas y familiares.

---

[8] Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996); Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Wood, *Transcending Conquest*; y Thomas A. Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among and Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998). Para comparaciones con fuentes no amerindias, véanse Ida Altman, *Transatlantic Ties in the Spanish Empire: Brihuega, Spain, and Puebla, Mexico* (Stanford, California: Stanford University Press, 2000); José Moya, *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850–1930* (Berkeley, California: University of California Press, 1998); Hugh Thomas, *The English and the Normans: Ethnic Hostility, Assimilation, and Identity, 1066–1220* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Valerie Matsumoto, *Farming the Home Place: A Japanese-American Community in California, 1919–1982* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993); y Ann Hardgrove, *Community and Public Culture: The Marwaris of Calcutta, 1897–1997* (New York: Columbia University Press, 1999). La idea de memoria social converge ampliamente con la literatura académica sobre identidad étnica, emigración e inmigración. Es más, como ha afirmado Anthony Smith, los grupos étnicos "no son más que comunidades históricas construidas sobre memorias compartidas". Anthony Smith, *The Ethnic Origin of Nations* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), pág. 25.

Mi meta al rastrear estas memorias sociales es entender qué significaba ser mexicano durante el período colonial en Ciudad Vieja; ser y convertirse, porque los mexicanos de Ciudad Vieja no existían como tales cuando miles de nahuas, mixtecas y zapotecas invadieron las tierras altas de los mayas en 1524. Ser mexicano en Ciudad Vieja durante la colonia no implicaba una identidad estática y esencialista, tampoco una identidad étnica única y dominante. No tenía el mismo significado en el siglo XVI que en el siglo XIX. Tampoco afirmaría que ser mexicano era el aspecto más importante de la existencia de cualquier habitante de Ciudad Vieja. Es más, la suposición subyacente de este libro es que, por lo general, en un plano cotidiano e individual no tenía importancia. Incluso, las representaciones más explícitas de la identidad colectiva de los mexicanos, como su participación anual en las conmemoraciones de la conquista, seguramente significaban muchas cosas que trascendían de su identificación con un grupo cohesivo específico. El entrar marchando a la catedral vestidos de militares españoles, como acostumbraban hacer los mexicanos cada noviembre, brindaba la oportunidad no sólo de recrear la historia de un pasado compartido sino también de celebrar, emborracharse y engalanarse. Ésta es la esencia misma de lo que deseo explicar: cómo la idea de ser mexicano, una identidad fundamentalmente mesoamericana pero también colonial y en evolución, se mantuvo y con el tiempo adquirió nuevo vigor, a pesar de mantenerse en un segundo plano en la vida cotidiana de la mayoría de la gente.

Capítulo 1

Invasiones indígenas: mexicanos y mayas de Teotihuacán a Tollan

"¿Por qué todos los invasores vienen del norte?"

– Artista gráfico guatemalteco José Manuel Chacón, alias Filóchofo
La otra historia (de los mayas al informe de la Comisión de la Verdad), 1999

El relato de los mexicanos de Ciudad Vieja podría empezar, por lógica, con la invasión de Guatemala en el siglo XVI. De hecho, es en este momento que los mexicanos de la época colonial acostumbraban a empezar su historia; sin embargo, ésta no pertenece a la Nueva España colonial, menos aún a los modernos Estados-nación de México o Guatemala, sino a toda Mesoamérica. Mucho antes de la llegada de los españoles, aquéllos que podríamos catalogar en términos generales como mexicanos y mayas ya habían establecido contacto a través del comercio, la diplomacia, la guerra y la conquista; relaciones que influyeron en su violento encuentro en el siglo XVI, y lo que siguió.

Muchos libros han intentado desentrañar las antiguas relaciones a través del istmo de Tehuantepec durante el primer milenio y medio d.C. Con frecuencia se describe a los habitantes de la cuenca o costa del Golfo de México como los actores dominantes. Algunos estudiosos del antiguo México, especialmente en las décadas de 1970 y 1980, proponían que la ciudad de Teotihuacán, en el centro de México, había creado un imperio mesoamericano en el siglo IV d.C. que eclipsó a la civilización maya. Otros aseguraban que los mayas clásicos habían aprendido el arte de construir Estados de sus contrapartes mexicanas, y atribuían las tradiciones reflejadas en textos famosos de la época colonial, como el *Popol Wuj* de los maya k'iche's y los *Libros del Chilam Balam* de los yucatecos,

a los mexicanos que habían invadido las tierras altas de los mayas en el siglo XIII o a los mayas mexicanizados de la región de la costa del Golfo cuyos gobernantes eran del centro de México. En el extremo opuesto (pues los estudiosos de la historia maya se sentían obligados con frecuencia a defender 'su' territorio), la descripción de los antiguos gobernantes mayas mostraba que adoptaban selectivamente ciertos estilos mexicanos de arquitectura y simbolismo religioso, sin dejar de ser plenamente mayas. Algunos argumentaban que los mayas tenían mayor influencia en las formas de gobierno mexicanas que al revés.[1] Muchas de estas ideas y la marcada dicotomía resultante entre mexicanos y mayas se han complicado a raíz de trabajos recientes en arqueología y epigrafía mesoamericana. No obstante, la dicotomía mexicana/maya sigue viva a pesar de las reservas de los académicos. Puesto que este libro podría leerse como un relato de los pueblos 'mexicanos' que invadieron partes de las tierras altas de los mayas en el siglo XVI, vale la pena determinar si la conquista española de 1524 a 1540, vista desde una perspectiva mesoamericana, no fue sino otra invasión más del territorio maya proveniente del oeste y el norte.

En Guatemala, cuando me encontraba trabajando en este libro, los debates académicos antes mencionados habían dado paso a una amplia aceptación de que algunos de los grupos mayas más numerosos y políticamente activos de hoy, como los k'iche's y los kaqchikeles, tenían ascendencia mexicana o 'tolteca'. Los oponentes de los movimientos por los derechos indígenas en Guatemala han utilizado esta idea para argumentar que los k'iche's, los kaqchikeles y otros grupos similares no son verdaderamente mayas sino mexicanos o un híbrido de mexicanos y mayas. Un ejemplo extremo es el editorial de un periódico escrito en 2005, en el que el columnista Jorge Palmieri denunciaba la falta de atención a las víctimas del Huracán Stan y señalaba, como un paréntesis, que los k'iche's "dicen que son descendientes de los mayas, pero se sabe que descienden de los toltecas, quienes se integraron a las tropas españolas capitaneadas por el sanguinario Pedro de Alvarado después de que éste había matado aproximadamente a 25,000 aztecas en Tenochtitlán".[2] Un artículo

---

1 Geoffrey E. Braswell, "Reinterpreting Early Classic Interaction", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 1–44, y el prólogo del mismo texto, escrito por Demarest resume estos debates.

2 Jorge Palmieri, "Ahora o nunca: hay que satisfacer las necesidades del pueblo en la miseria antes de que sea tarde", *elPeriódico* (Guatemala, 17 de octubre de 2005): "No me refiero sólo a los campesinos indígenas de la etnia quiché, que se dicen descendientes de los mayas, pero

publicado en la revista cultural *Crónica* en 1997 expresaba la misma idea en tono más tenue. Ricardo von Ahn, que argumentaba a favor de la unidad nacional en torno al concepto de ser, como en Estados Unidos, una nación de inmigrantes, escribió que "aunque los indígenas intenten revivir su legado maya, es bien sabido que cuando los conquistadores españoles llegaron a Guatemala, las principales tribus como los k'iche's y kaqchikeles estaban dominadas por sacerdotes-guerreros de la élite que ... eran étnicamente toltecas".[3]

Según estos argumentos, los k'iche's y kaqchikeles no pueden aducir que son descendientes puros de los mayas clásicos, tan idealizados, de quienes los comentaristas (haciéndose eco de teorías raciales coloniales y neocoloniales) dicen que desaparecieron y sólo quedaron los restos más degradados para caer bajo el dominio de los invasores mexicanos en el siglo XIII. Tampoco pueden reivindicar derechos como pueblos indígenas puesto que al ser descendientes de invasores extranjeros (p. ej. mexicanos) e indígenas mayas no se diferencian de los ladinos descendientes de europeos, africanos o asiáticos, que quizá también se hayan mezclado con los mayas u otros mesoamericanos. Palmieri va más allá al equiparar a los supuestos maya toltecas con los aliados nahuas que invadieron Guatemala a la par de los españoles en el siglo XVI; es decir, los mismos sujetos de este libro. Desde una perspectiva política e histórica moderna, es importante aclarar quiénes eran exactamente los toltecas. ¿Son lo mismo que "mexicanos" o "aztecas"? ¿Cuándo llegaron por primera vez a Guatemala, si es que llegaron, y cuál fue su relación con los mayas? Es preciso que no omitamos siglos de interacción previa entre mexicanos y mayas, y que no utilicemos sin reflexionar categorías étnicas amplias como éstas, para entender la llegada de invasores considerados mexicanos a territorio maya en el siglo XVI.

La primera premisa de este libro es, entonces, que la historia de los mexicanos de Ciudad Vieja no es meramente colonial sino que es preciso situarla en un pasado profundamente mesoamericano mucho más largo.

---

se sabe que descienden de los toltecas que se integraron a las tropas españolas que capitaneó el sanguinario Pedro de Alvarado después de que, en Tenochtitlán, mató a cerca de 25 mil aztecas durante 'La noche triste', por lo cual lloró Hernán Cortés, sino me refiero a los millones de indios, mestizos y ladinos que comparten la miseria, como se pudo comprobar en Camotán y otros lugares." Camotán, pueblo del departamento de mayoría ladina de Chiquimula, se vio sumamente afectado por el huracán Stan. Agradezco a Luis Enrique Sam Colop (q.e.p.d.) por hacerme saber de esta columna.

[3] Ricardo Sotomora von Ahn, "Nobleza de Guatemala", *Crónica* (1997), págs. 19–27. Agradezco a Oralia de León por esta referencia.

Mesoamérica, limitada en términos geográficos por la frontera agrícola del México contemporáneo al norte y la frontera entre las naciones modernas de Nicaragua y Costa Rica al sur, es el hogar de una extraordinaria diversidad de pueblos que, no obstante, comparten una base cultural común. La definición de Mesoamérica que planteó Paul Kirchhoff en 1943, es decir, una civilización vinculada por una amplia cultura e historia compartidas, sigue vigente en gran medida.[4] Todos los indígenas mesoamericanos han dependido por más de 3,000 años del cultivo de maíz, frijol, ayote y chile pimiento; han mantenido un complejo sistema astronómico y calendárico que vincula el movimiento circular de los planetas y las estrellas con ciclos cósmicos de creación y destrucción; y han basado su organización espacial y social en los cuatro puntos cardinales. Los antiguos mesoamericanos desarrollaron la escritura jeroglífica en papel doblado, piel de venado y monumentales estelas de piedra; jugaban su famoso juego de pelota en canchas sagradas y honraban los ciclos de vida, muerte y renacimiento con ofrendas de sangre y sacrificios humanos. Los arqueólogos han localizado los vestigios más antiguos de esta cultura mesoamericana única en los estados actuales de Veracruz y Oaxaca. No es sorprendente que haya una frontera geográfica y cultural precisamente en este punto: el istmo de Tehuantepec, una franja de tierra que se extiende desde la costa del Pacífico en Oaxaca hasta la costa del Golfo de Tabasco y Campeche, en México.

Las dos categorías 'mexicano' y 'maya', utilizadas a veces para catalogar grosso modo a los pueblos que viven al oeste y este de Tehuantepec, surgieron durante el período colonial, sobre todo como herramienta administrativa de los españoles. 'Mexicano' proviene originalmente de los mexicas tenochcas, gobernantes del imperio azteca cuyo centro era la ciudad de Tenochtitlán, pero para los españoles de la época colonial, mexicano se refería más específicamente a este grupo de gente o a los que estaban afiliados a ellos. Con mayor frecuencia y menos especificidad, se entendía por mexicano cualquier hablante nativo de náhuatl, el idioma predominante del imperio azteca. El término se vuelve aún más confuso por su asociación con el Estado-nación de México (también llamado así por los mexicas tenochcas) cuyas fronteras contemporáneas

---

4 Paul Kirchhoff, "Mesoamérica", en *Actas americanas* 1 (1943), págs. 92–107; véanse también John Pohl, "Introduction: Mesoamerica", Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., disponible en <http://www.famsi.org/research/pohl/pohl_meso.html>; y Robert M. Carmack, Janine Gasco y Gary H. Gossen, editores, *The Legacy of Mesoamerica: History and Culture of a Native American Civilization*, 2ª edición (Upper Saddle River, New York: Prentice Hall, 2007), págs. 28–35.

encierran antiguas tierras y culturas del centro y noroccidente de Mesoamérica, pero también algunas regiones al este y sur donde vivían hablantes de idiomas mayas. Los arqueólogos, cuya terminología utilizo en este capítulo, emplean 'mexicano' para referirse a un área cultural muy vinculada a los hablantes utoaztecas en la región central de México, pero también a los pueblos del norte de México, los hablantes de mixe-zoque de Oaxaca y Veracruz, y los hablantes de idiomas otomangues de Oaxaca.[5]

Asimismo, los españoles de la época colonial denominaron la zona al este del istmo de Tehuantepec como 'maya', basándose en historias que habían oído acerca de la ciudad de Mayapán, la cual dominaba la península de Yucatán en el siglo XV, pero el territorio maya se extiende más allá de Yucatán, a gran parte de Centroamérica y algunas regiones de los estados de Chiapas, Tabasco y Campeche en el Estado-nación de México.[6] De ahí que lo maya se defina por criterios lingüísticos y culturales, más que por fronteras nacionales. Los lingüistas ubican el origen de todos los idiomas mayas en una única lengua protomaya que empezó a ramificarse alrededor del 2000 a.C. En las tierras bajas de la costa del Golfo, Yucatán y Petén, Guatemala se habla yucateco y huasteco. En las tierras altas de donde hoy están Chiapas y Guatemala, cuatro grandes familias lingüísticas derivaron en una situación más compleja. Hoy todavía se hablan más de treinta idiomas mayas en Chiapas y Guatemala, como chontal, tzeltal, mam, q'anjob'al, k'iche' y kaqchikel, un número que sólo insinúa la complejidad lingüística de tiempos anteriores. Al igual que en la región mexicana al oeste, muchos idiomas nativos de la región maya se han extinguido con el paso del tiempo, la desaparición y emigración de pueblos, y la influencia del español.

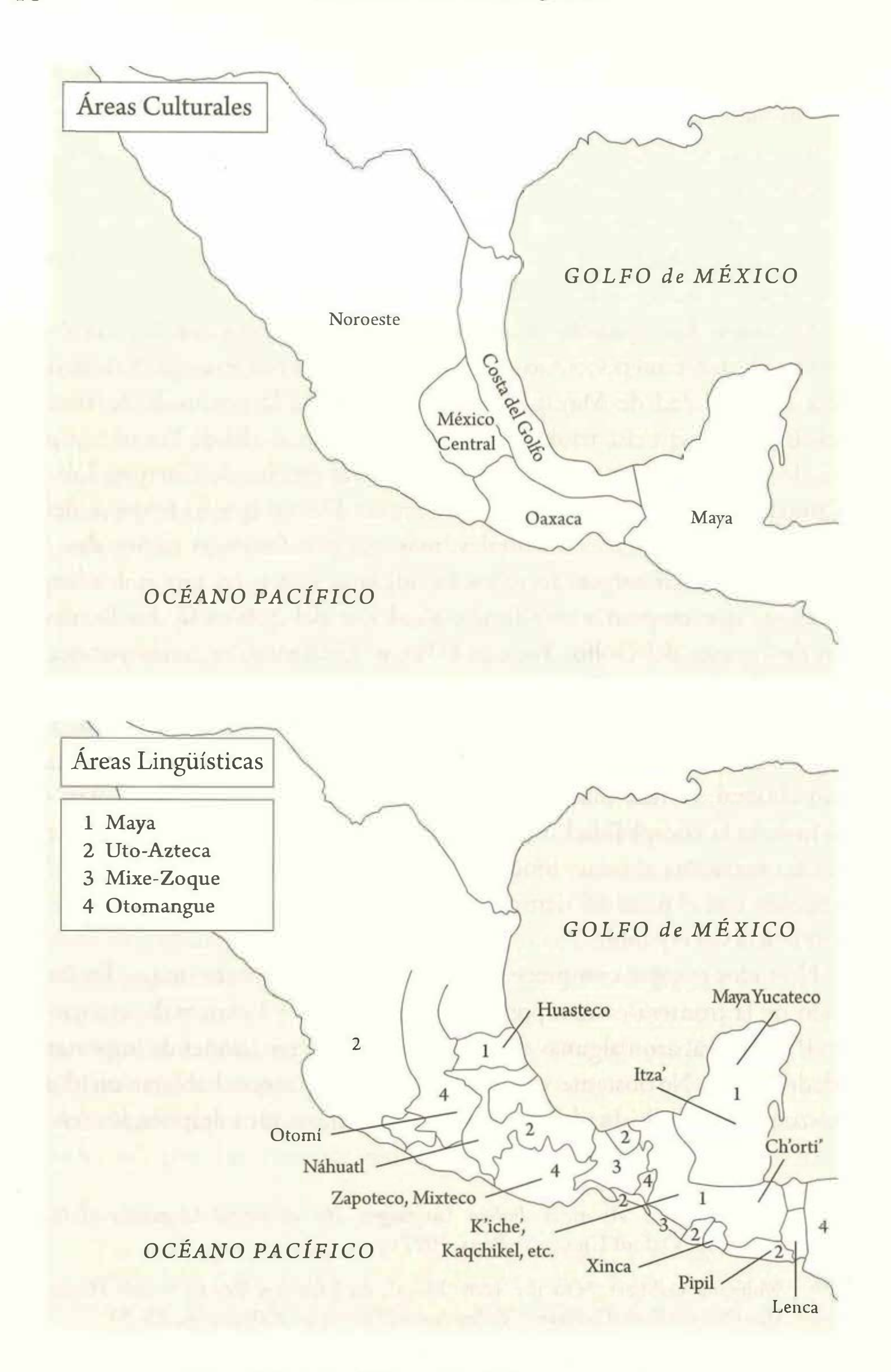
No todos encajan con precisión en este patrón mexicano-maya. En Izapa, al lado de la frontera contemporánea entre Chiapas y Guatemala, artistas del siglo III a.C. grabaron algunas de las primeras representaciones de importantes deidades mayas. No obstante, es probable que los izapanecos hablaran un idioma mixe-zoque en vez de una lengua maya.[7] Quinientos años después, los señores

---

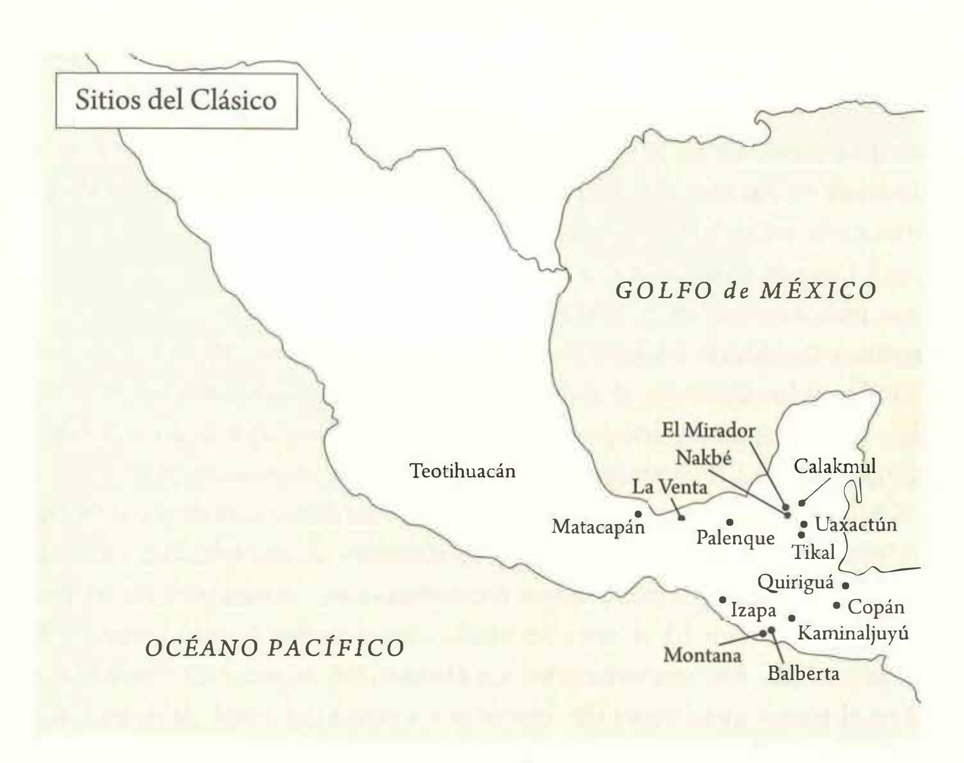
5 Lyle Campbell, *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America* (New York: Oxford University Press, 1997).

6 Wolfgang Gabbert, "On the Term Maya", en Matthew Restall y Ueli Hostettler, editores, *Maya Survivalism* (Germany: Verlag Anton Saurwein, 2001), págs. 25–34.

7 Michael D. Coe, *The Maya*, 7ª edición (New York: Thames and Hudson, 2005), págs. 67–69.



Mapa 1. Períodos Clásico y Posclásico mesoamericanos


Sitios del Clásico
GOLFO de MÉXICO
El Mirador
Nakbé
Calakmul
Teotihuacán
La Venta
Matacapán
Palenque
Uaxactún
Tikal
Quiriguá
Izapa
Copán
Kaminaljuyú
Montana
Balberta
OCÉANO PACÍFICO


Sitios del Postclásico
GOLFO de MÉXICO
Texcoco
Chichén Itzá
Tula
Tlaxcala
Uxmal
Tenochtitlán
Cholula
Cacaxtla
Cuauhtinchan
Xochicalco
Teotenango
Zacualpa
Rax Ch'ich
Rab'inal
Xoconusco
Iximché
Escuintla
Ku'markaaj
Q'oja
Cotzumalguapa
Ixtepeque
OCÉANO PACÍFICO

mayas de Tikal aseguraban estar emparentados con los reyes de la ciudad de Teotihuacán en el centro de México. Entretanto, en Teotihuacán se representaba al antepasado de Quetzalcoatl, el famoso dios de la Serpiente Emplumada, al estilo maya en los murales de Tetitla, y de acuerdo con la tradición oral de los nahuas mexicanos del siglo XVI, Quetzalcoatl vino del este, de la región de los mayas.[8] Los pipiles de las naciones actuales de Guatemala y El Salvador no son mayas, pero descienden de hablantes de náhuatl que los arqueólogos creen que emigraron en oleadas a Centroamérica desde el centro de México y/o la costa del Golfo en los últimos siglos del primer milenio d.C. Además, en el período de la colonia española, los propios mexicanos de Guatemala confundían las estrictas categorías de oeste/norte (mexicanas) y de este/sur (mayas).

Quizá sea mejor, entonces, no establecer una dicotomía demasiado rígida entre mexicanos y mayas, sino pensar en términos de sus relaciones a lo largo del tiempo. Desde una perspectiva mesoamericana, la invasión de las tierras altas de los mayas en 1524 marcó tanto la continuación como la ruptura de la historia antigua, no necesariamente en el dominio mexicano sobre los mayas sino en el patrón persistente de conexiones a través del istmo de Tehuantepec. Dos épocas de historia antigua mesoamericana, en particular, influyen en la invasión posterior de tierras mayas en el siglo XVI. Primero, hay un breve período en los siglos IV y V d.C. en que la ciudad-Estado de Teotihuacán en la región central de México parece haber influido e incluso interferido violentamente en la política maya. Segundo, hay un período mucho más largo, al cual hace referencia el *Popol Wuj* de los k'iche's de Guatemala, que abarca desde el siglo XII hasta la llegada de la cristiandad a Mesoamérica en el siglo XVI, la época de Tollan Zuyuá.

TEOTIHUACÁN Y LOS MAYAS

El ascenso de Teotihuacán en el centro de México es el primer indicio en el registro arqueológico de influencia notable de esta región en tierras mayas, después de muchos siglos de intercambio en condiciones de aparente igualdad entre ciudades y pueblos a través del istmo de Tehuantepec. Durante casi ochocientos años, Teotihuacán fue una de las ciudades más grandes y perdurables del mundo antiguo. Surgió rápidamente como un asentamiento importante en la Cuenca

---

8 Karl Taube, "Tetitla and the Maya Presence at Teotihuacan", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, pág. 291.

de México alrededor del 150 a.C. y ya en el siglo I d.C. había absorbido a la mayoría de la población circundante. Cuando Teotihuacán alcanzó su apogeo, se extendía unos veinte kilómetros cuadrados y tenía a lo sumo 200,000 habitantes. Su enorme Pirámide del Sol fue construida alrededor del tiempo en que empezó el auge de la población de la ciudad, alrededor del año 100 d.C. Unos veinte complejos piramidales fueron construidos posteriormente, muchos de los cuales estaban conectados a la Calzada de los Muertos, que iba de norte a sur y culminaba en la Ciudadela, un complejo rectangular construido en el siglo III d.C. Este complejo abarca la famosa Pirámide de la Serpiente Emplumada, una de las últimas construcciones monumentales de la ciudad en el estilo talud-tablero, proclamado con frecuencia como característico de la arquitectura teotihuacana.[9] La Pirámide de la Serpiente Emplumada también marca una de las primeras expresiones del famoso culto a Quetzalcoatl, que vinculaba iconográficamente la autoridad real y la fertilidad a la guerra y a los ciclos celestiales de Venus.

Teotihuacán dominó posteriormente la Cuenca de México alrededor de quinientos años. Las regiones al norte y este de la ciudad fueron sometidas a su control político directo. Se enviaron colonos a Guerrero al oeste, a Texcoco al sur, a la ciudad de Matacapán en la costa del Golfo y, quizá, más lejos para comerciar y recolectar recursos naturales. Esta red económica en expansión descansaba en los tamemes (cargadores), un sistema que continuaría durante el período colonial español. Teotihuacán se convirtió en una ciudad cosmopolita, con una población considerable de residentes extranjeros organizados en sus propios barrios, incluyendo algunos mayas.[10] A pesar de ocasionales conflictos internos, la primacía de la ciudad continuó más o menos sin interrupción hasta que sus principales templos y residencias de la élite en el centro de la ciudad fueron violenta y rápidamente destruidos en algún momento entre los años 550 y 700 d.C. Aunque decenas de miles de personas siguieron habitando Teotihuacán, el poder religioso y político se trasladó a otro lado después de

---

9 David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs* (Boulder: University Press of Colorado, 2000); Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mexico's Indigenous Past*. Bernardo R. Ortiz de Montellano, traductor (Norman: University of Oklahoma Press, 2001); y Enrique Florescano, "Memoria indígena", *Ethnohistory: The Bulletin of the Ohio Valley Historic Indian Conference* 48 (2001), págs. 753–755.

10 López Austin y López Luján, *Mexico's Indigenous Past*, pág. 114.

que el centro de la ciudad fuera destruido. Gran parte de la cultura material relacionada con Teotihuacán también desapareció abruptamente en este momento del registro arqueológico de la ciudad.[11]

El arte y la arquitectura de Teotihuacán se inspiraron en tradiciones mesoamericanas ya existentes que vinculaban la astronomía, la creación mítica del mundo y la formación de un Estado de base urbana. Todos los sitios anteriores de las regiones mexicana y maya, como el centro olmeca de La Venta en Veracruz y los sitios mayas de Uaxactún, Tikal, Nakbé y El Mirador, exhibían manifestaciones incorporadas de la división mesoamericana del mundo en inframundo, tierra y cielo, en sentido vertical, y los cuatro puntos cardinales, en sentido horizontal.[12] Asimismo, las Pirámides del Sol y de la Serpiente Emplumada fueron construidas encima de cuevas y túneles sagrados —algunos naturales y otros hechos por el hombre— alimentados por manantiales subterráneos. Una serie de pirámides del centro de la ciudad rodeadas de plazas, que se inundaban durante la estación lluviosa (y agrícola) de junio a noviembre, recreaban las montañas sagradas que emergían de un inframundo acuoso del cual la tierra y sus productos, incluyendo el maíz y los propios seres humanos, habían brotado por primera vez a la luz de los rayos solares para alimentar y adorar a los dioses. Una calzada perpendicular de este a oeste marcaba el camino de las Pléyades en el día del cénit solar cada primavera, que indicaba el cambio anual de estaciones y la ocasional renovación del ciclo calendárico de cincuenta y dos años común a toda Mesoamérica.

Lo que distinguía a Teotihuacán de otras ciudades mesoamericanas contemporáneas era no sólo la masividad de sus construcciones urbanas sino también la medida en que recreaba todos estos elementos del cosmos en un único plan urbano. Era, como lo expresan Davíd Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions, la "ejemplificación por excelencia de una serie de conceptos

---

[11] René Millon, "The Last Years of Teotihuacan Dominance", en G. L. Cowgill y N. Yoffee, editores, *The Collapse of Ancient States and Civilizations* (Tucson: University of Arizona Press, 1988), págs. 102–164; y Evelyn Childs Rattray, "Fechamientos por radiocarbono en Teotihuacan", *Arqueología* (1987), págs. 3–18.

[12] Johanna Broda, "Calendrics and Ritual Landscape at Teotihuacan", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 397–432; Ruben Cabrera Castro, "Teotihuacan Cultural Traditions Transmitted into the Postclassic According to Recent Excavations", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 195–218; y Enrique Florescano, *Memoria indígena* (México: Taurus, 1999), pág. 118.

cosmológicos adoptados mucho antes y mucho después de la época Clásica".[13] Había, asimismo, innovaciones, entre las cuales destacaba el culto a la Serpiente Emplumada que parece haberse concretado aquí y prestaba autoridad cosmogónica y coercitiva a los gobernantes de Teotihuacán. Durante la ceremonia de dedicación de la Pirámide de la Serpiente Emplumada fueron sacrificados más de doscientos guerreros y enterrados cerca de las tumbas de la élite. El agua que se observa a menudo fluyendo de la boca de la Serpiente Emplumada en la pirámide y en los murales y cerámica de la ciudad está pintada a veces de rojo, como si fuera sangre. Saburo Sugiyama ha propuesto que la iconografía de la pirámide, el sacrificio de guerreros en su inauguración y los grabados de temas militares esparcidos en sus tumbas indican un "programa ejecutado por el Estado", que vinculaba a "gobernantes divinos con el despliegue ritual de guerra y sacrificios humanos a una escala sin precedentes".[14] Aunque rara vez se representa a la Serpiente Emplumada de una manera abiertamente militar en el propio Teotihuacán, muchas veces aparece relacionada con sangre, sacrificios humanos por extracción del corazón, el traje militar y la autoridad política en contextos metropolitanos y extranjeros. Quizá la consolidación del culto anunció un complejo político-religioso más extendido en Mesoamérica, que asociaba la autoridad divina con guerra y sacrificio humano, la Serpiente Emplumada (a la que los nahuas conocieron posteriormente como Quetzalcoatl) y el propio Teotihuacán como el lugar donde habían nacido los dioses y el tiempo. Aunque aún quedan muchos interrogantes sin responder, los arqueólogos e historiadores del arte están empezando a aceptar que la innegable influencia de Teotihuacán en toda Mesoamérica estaba vinculada al poder de esta ideología militarista.

Lo anterior nos lleva a la polémica suscitada en torno a las relaciones entre mexicanos y mayas en este momento de la historia mesoamericana. Precisamente durante el dominio de Teotihuacán en la Cuenca de México, aparecen señales de su influencia en regiones mayas muy al este y el sur. En las tierras bajas del Pacífico, donde hoy se encuentra Escuintla, Guatemala, el comercio con Teotihuacán dinamizó la pequeña ciudad de Balberta entre los años 200 y 400 d.C., cuando fue abandonada. Al mismo tiempo, un nuevo poder regional

---

[13] Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, pág. 14; véase también Broda, "Calendrics".

[14] Saburo Sugiyama, "Teotihuacan as an Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 128–130.

emergió en la ciudad cercana de Montana cuya masiva arquitectura es única en la costa baja del Pacífico tanto en tamaño como en estilo. Entre los restos materiales de esta ciudad se encuentran cantidades inusualmente grandes de artículos rituales y domésticos de estilo teotihuacano en todo el sitio. Estos artículos dejaron de fabricarse o usarse en Montana durante el declive de Teotihuacán, y Montana cayó en un estado de deterioro permanente. Frederick Bove y Sonia Medrano Busto, arqueólogos que trabajaron en Balberta y Montana en la década de 1990, plantean que alrededor del 400 d.C. hubo grandes emigraciones de teotihuacanos a la costa del Pacífico y establecieron una colonia costera en Montana, por medio de la confrontación militar con los mayas locales. El éxito de estos colonos y las noticias de otras victorias teotihuacanas en lugares más lejanos pueden haber avivado el interés de la élite maya por la ideología militarista asociada con Teotihuacán.[15]

La corta historia de Montana ofrece contrastes interesantes con Kaminaljuyú, una ciudad muy antigua en las tierras altas de los mayas, situada a unos setenta y cinco kilómetros al noreste. El período de prosperidad de Kaminaljuyú duró desde alrededor del 900 a.C. al 200 d.C. Sus estelas, que datan del 300 a.C., conservan algunos de los primeros jeroglíficos mayas, como el del dios Siete Guacamaya, que tiene forma de ave, y los héroes gemelos Hunahpu e Xbalanque, que más tarde aparecen notablemente en estelas y cerámica de Petén durante la época Clásica y en el *Popol Wuj* del período colonial. Alrededor del 200 d.C., la población de Kaminaljuyú se dispersó y cesó la construcción de monumentos para sus gobernantes. La ciudad revivió, empero, alrededor del 400 d.C. y su rejuvenecimiento parece estar claramente vinculado a Teotihuacán. En el centro del complejo se erigían tumbas de la élite construidas en estilo talud-tablero, que contenían artículos del estilo del centro de México o bienes importados y parafernalia de guerra de obvio origen mexicano en los cuerpos de sus ocupantes. Un análisis de isótopos estables indica que los muertos de la élite eran mayas del altiplano, pero al menos uno de ellos había pasado un tiempo en la región central de México cuando era adolescente. Tomando como base estos análisis isotópicos y la escasa distribución de restos materiales asociados con Teotihuacán en contextos rituales, la mayoría de arqueólogos no cree ya (como sucedía a mediados del siglo XX) que Kaminaljuyú era una colonia teotihuacana sino más bien que las élites mayas adoptaron artículos, estilos y

[15] Frederick Bove y Sonia Medrano Busto, "Teotihuacan, Militarism, and Pacific Guatemala", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 45–80.

quizá incluso un culto teotihuacano asociado con la guerra y la Serpiente de la Guerra Emplumada para reforzar su propia autoridad.[16]

Los muy estudiados sitios de las tierras bajas de Tikal en Petén, Guatemala y Copán en Honduras indican más directamente que hubo contactos importantes entre el centro de México y los mayas en los siglos IV y V. En Tikal, en el 378 d.C., el rey maya Chak Tok Ich'aak (Gran Garra de Jaguar) falleció el mismo día que llegó Sihyaj K'ahk' (Nacido del Fuego), un extraño proveniente de occidente. La estela 5, en el sitio cercano de Uaxactún, es la única estela contemporánea que queda en la que se conmemora la batalla. En ella aparece la primera representación maya que se conoce de la parafernalia de los guerreros teotihuacanos, que Linda Schele y David Friedel denominan "traje de guerrero Tlaloc": cola distintiva, tocado globular y atlatl (lanzadardos), similares todos a la imaginería del guerrero que aparece en los murales a principios del siglo anterior.[17] Poco menos de dos años después, en el 379 d.C., una estela de Tikal registraba el ascenso de un nuevo gobernante, Yaax Nu'n Ahyiin, a quien también se representa con el atuendo del guerrero teotihuacano y en un estilo artístico muy distinto al de las estelas anteriores de Tikal. Esta nueva iconografía, la construcción de nuevas canchas de pelota donde el dominio político y militar se habría afirmado y la presencia de artefactos teotihuacanos o que imitaban su estilo en los entierros de la élite, indican que hubo algún tipo de relación entre los gobernantes de Tikal y la ciudad de la región central de México durante este tiempo.[18]

Sin embargo, ni las pruebas arqueológicas ni las de tipo textual indican una incursión masiva de los teotihuacanos de México en las tierras bajas de los mayas en el siglo IV. Los sucesos en Tikal no parecen haber presagiado que miles de nahuas, zapotecas y mixtecas invadirían el territorio maya en el siglo

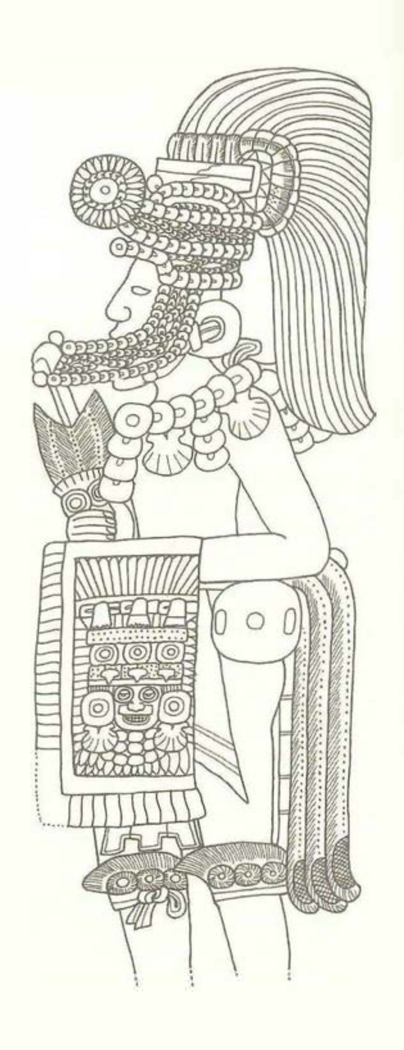
---

[16] Marion Popenoe de Hatch, *Kaminaljuyú/San Jorge: evidencia arqueológica de la actividad económica en la Valle de Guatemala, 300 a.C. a 300 d.C.* (Guatemala: Universidad del Valle, 1997), págs. 94–100 y "Los k'iche's-kaqchikeles en el altiplano central de Guatemala: evidencia arqueológica del período clásico", *Mesoamérica* 35 (junio de 1998), págs. 93–115; y Geoffrey E. Braswell, "Understanding Early Classic Interaction between Kaminaljuyu and Teotihuacan", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 81–142.

[17] Linda Schele y David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya* (New York: Morrow, 1990), págs. 146–147.

[18] Robert J. Sharer con Loa P. Traxler, *The Ancient Maya* (Stanford, California: Stanford University Press, 2006), págs. 321–333.





Sihyaj K'ahk' (Nacido del Fuego, también conocido como Rana Humeante) está representado en la estela 5 de Uaxactún con traje de guerrero teotihuacano, ca. 378 d.C. (izquierda) y Yaax Nu'n Ahyiin (Hocico o Nariz Enrollada) también está representado en la estela 31 de Tikal con el mismo traje, ca. 379 d.C. (derecha). Dibujos de Linda Schele, © David Schele, cortesía de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc., www.famsi.org.

XVI.[19] ¿Qué sucedió en el 378? ¿Eran Sihyaj K'ahk y/o Yaax Nu'n Ahyiin teotihuacanos que utilizaron su condición de extranjeros y su relación con la famosa ciudad para forjar alianzas, usurpar el poder y casarse con miembros de la élite maya? De ser así ¿actuaban por su cuenta o por orden de los gobernantes de Teotihuacán? O ¿eran intrusos locales mayas que obtenían poder del distante pero famoso complejo religioso-militar teotihuacano para desafiar al linaje de gobernantes establecido en Tikal? Las respuestas siguen siendo elusivas aunque los investigadores continúan excavando nuevos sitios

[19] María Iglesias Ponce de Léon, "Problematical Deposits", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 167–198.

y descifrando nuevos textos. En todo caso, los señores de Tikal proclamaron iconográficamente sus vínculos con Teotihuacán durante menos de setenta años, antes de revertir a una iconografía y a un estilo artístico más tradicionalmente mayas, que minimizaban o evitaban por completo la imaginería militarista teotihuacana.[20]

En Copán, Honduras, emerge una historia contemporánea similar de la interacción entre Teotihuacán y los mayas. Los paralelos con la historia dinástica de Tikal son, como señala Robert Sharer, "tan obvias como fascinantes".[21] En el año 426, K'inich Yaax K'uk Mo' (Gran Sol Primer Quetzal-Guacamaya) fundó una dinastía en Copán que perduraría por más de dieciséis generaciones y cuatrocientos años. El análisis isotópico indica que Yaax K'uk Mo' pasó la mayor parte de su juventud en algún lugar de Petén y llegó a Copán alrededor de una generación después del derrocamiento del gobernante de Tikal, Chak Tok Ich'aak. Tanto a Yaax Nu'n Ahyiin de Tikal como a Yaax K'uk Mo' de Copán se les llama extranjeros y "gobernantes supremos" de occidente; a los dos se les adorna con las características anteojeras de los guerreros teotihuacanos; los dos están enterrados en templos de estilo talud tablero característico de Teotihuacán. Sin embargo, en Copán, la ideología e imaginería teotihuacana se integraron a la tradición artística maya local, incluso con mayor rapidez que en Tikal. Una década después de la fundación de la dinastía, el hijo y sucesor de Yaax K'uk Mo' minimizaba la iconografía teotihuacana en el registro histórico de su gobierno y no reaparecen referencias iconográficas mexicanas en las estelas de Copán sino hasta mucho después en el siglo VIII d.C., ya integradas a un estilo de arte totalmente maya tras haber transcurrido largo tiempo después del colapso del propio Teotihuacán. Al igual que en Tikal, no se evidencian cambios profundos en la vida cotidiana de la población de Copán, a pesar de la importancia intermitente de Teotihuacán para la élite.[22]

---

[20] James Borowicz, "Images of Power and the Power of Images: Early Classic Iconographic Programs of the Carved Monuments of Tikal", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 217–234.

[21] Robert J. Sharer, "Founding Events and Teotihuacan Connections at Copán, Honduras", en Braswell, *The Maya and Teotihuacan*, pág. 163.

[22] David Stuart, "A Foreign Past: The Writing and Representation of History on a Royal Ancestral Shrine at Copán", en Andrews y Fash, *Copán: The History of an Ancient Maya Kingdom*, págs. 373–394; Robert J. Sharer *et al.*, "Early Classic Royal Power in Copán: The Origins and Development of the Acropolis (ca. 250–600 d.C)", en Andrews y Fash, *Copán:*

¿Qué indica, en conjunto, la investigación arqueológica y epigráfica más reciente acerca de las relaciones entre mexicanos y mayas durante el período en que Teotihuacán ganó preeminencia? En el siglo que siguió a la construcción de la Pirámide de la Serpiente Emplumada, y quizá durante doscientos años más, cuando mucho, Teotihuacán extendió brevemente su influencia a sitios específicos del territorio maya, como Montana, Kaminaljuyú, Tikal y Copán. Parece cada vez más probable que estas ciudades mayas hayan estado vinculadas entre sí por su contacto o emulación de la ciudad mexicana, y que sus gobernantes utilizaran el poder real o percibido de Teotihuacán para desafiar a otras ciudades-Estado mayas (como Calakmul y Quiriguá) donde se ha detectado poca o ninguna influencia teotihuacana. Kaminaljuyú revivió después de siglos de decadencia, quizá como resultado de sus relaciones con la recién fundada Montana. El nuevo linaje de los gobernantes de Tikal pudo haber sido maya o provenir de Teotihuacán o Montana, pero de todas formas, sus intentos de dominar las tierras bajas de los mayas fueron posteriores al establecimiento de una dinastía que glorificaba un complejo guerrero de la región central de México. Sharer especula que el nuevo jefe dinástico de Copán, K'inich Yaax K'uk Mo', era en realidad el señor K'uk Mo' de Tikal (al que se hace referencia en las estelas de Tikal) enviado para reforzar el borde suroriental de las tierras bajas.[23] La existencia de barrios residenciales, murales y objetos funerarios mayas en Teotihuacán es otro indicio de contactos entre las élites teotihuacanas y mayas, incluyendo quizá el envío de hijos de la élite maya para recibir entrenamiento o legitimación en la ciudad mexicana.[24]

No obstante, la influencia directa de Teotihuacán en el territorio maya fue limitada y breve. En ningún sitio, aparte de Montana, hay pruebas de que se hubiera producido una emigración considerable de pueblos del centro de México a regiones mayas en los siglos IV y V d.C., tampoco de una invasión militar masiva desde el oeste (aunque ésta es más difícil de medir arqueológicamente). Los mayas del común, tanto de las tierras altas como bajas, parecen no haber visto ningún cambio perceptible en su cultura material o en sus patrones de asentamiento durante este período. Es más, la mayoría de

---

The History of an Ancient Maya Kingdom, págs. 166–167; y Sharer, "Founding Events", págs. 163–165.

[23] Sharer, *The Ancient Maya*, pág. 348.

[24] Braswell, "Understanding Early Classic Interaction", págs. 136–141.

sitios mayas contemporáneos muestra poca o ninguna evidencia de contacto con Teotihuacán, incluso entre el estrato de élite. En Tikal y Copán, donde era evidente que la clase gobernante valoraba sus relaciones teotihuacanas, la iconografía visual del oeste se incorporó con rapidez a una visión característicamente maya de parentesco real, muy distinta a la de Teotihuacán. La producción de estelas mayas para conmemorar a cada gobernante continuó, en marcado contraste con la ausencia de registros históricos que nombraran a los reyes o representaran los rituales de sucesión en el centro de México.

Al fin y al cabo, el impacto de Teotihuacán que más ha perdurado en la región maya, y en toda Mesoamérica, parece haber sido ideológico. Mucho después de que la ciudad del centro de México fuera abandonada, los gobernantes mayas siguieron haciendo referencia a la ciudad para fortalecer su propio linaje real de origen divino. Como lo expresa David Stuart, Teotihuacán se convirtió en "un concepto idealizado, un paradigma a través del cual los gobernantes mayas podían definirse a sí mismos y su genealogía histórica".[25] Teotihuacán, la ciudad más grande de Mesoamérica durante el primer milenio d.C., no sólo representaba posibilidades imperiales sino también de vida urbana a una escala sin precedentes. Cuando sus templos se convirtieron en ruinas y sus calles se volvieron tierra de labranza, persistieron los recuerdos de esta antigua ciudad desde un pasado distante: el lugar de tules y de siete cuevas sagradas, el epicentro del cosmos, donde los gobernantes adquirían legitimidad y participaban en alta cultura.

TOLLAN ZUYUÁ Y LOS 'TOLTECAS'

El segundo período de interacción de mexicanos y mayas que nos concierne empieza alrededor del 1000 d.C. y se extiende hasta el siglo XVI. Comúnmente se acepta, aunque también se refuta, que los toltecas de México invadieron las tierras altas de los mayas durante este período y establecieron linajes gobernantes que aún dominaban el área cuando llegaron los españoles. La naturaleza y amplitud de la interacción entre mexicanos y mayas durante este período en Guatemala son controversiales, incluso más que en Tikal, Kaminaljuyú y Copán, donde tenemos estelas y extensas excavaciones arqueológicas que nos

---

[25] David Stuart, "'The Arrival of Strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, pág. 506.

guían. Asimismo, es sumamente importante, no sólo para imaginar cómo los mayas de Guatemala habrían confrontado a las fuerzas invasoras del oeste y del norte en el siglo XVI sino también para aclarar a quiénes nos referimos cuando decimos 'mexicanos' y 'mayas' en vísperas del colonialismo europeo.

El segundo milenio d.C. dio paso al inicio del período que los estudiosos denominan comúnmente el Posclásico mesoamericano, un tiempo de enorme reorganización social y política en la región. Los cambios climáticos se combinaron con la sobrepoblación y la guerra para precipitar considerables migraciones: de los nómadas 'chichimecas' desde los áridos desiertos del norte a la región central de México, y de las tierras bajas de los mayas afectadas por la sequía a Yucatán y al altiplano guatemalteco. Nuevas ciudades llenaron los vacíos de poder que dejó la decadencia y/o abandono de Teotihuacán, Tikal, Palenque, Kaminaljuyú y otros sitios importantes. Los pueblos de la costa del Golfo, siempre muy dedicados al comercio y cuya cultura mezclaba tradiciones mayas y mexicanas, viajaban extensamente por toda la región. Tenemos mucha más información acerca de esta época que de las anteriores porque los indígenas mesoamericanos narraron sus historias más recientes en documentos de la época colonial, como el *Popol Wuj* de los k'iche's, los *Libros del Chilam Balam* de los yucatecos, y la *Historia tolteca-chichimeca* nahua. Resulta irónico, sin embargo, que muchas veces estos textos hayan contribuido más a confundir que aclarar, pues lo escrito por las élites mesoamericanas contradice no sólo los registros arqueológicos y lingüísticos sino también las expectativas académicas respecto de cómo contar la historia. Una fuente principal de confusión ha sido la tendencia en todos los textos a relacionar la autoridad de la élite con las migraciones del Posclásico desde un lugar cuyo nombre varía entre Tulán, Tullan o Tollan Zuyuá, lugar de tules.

De acuerdo con dos de los más importantes textos maya k'iche's de Guatemala de la época colonial que han sobrevivido, el *Popol Wuj* y el *Título de Totonicapán,* los antepasados k'iche's llegaron a Tulán Zuyuá desde un lugar llamado las Siete Cuevas, Siete Cañones, para recibir a sus dioses patronos. Luego, viajaron al oeste a través del mar o de una calzada hacia las tierras altas de Guatemala. Sus hijos, los señores de la segunda generación, regresaron al este en peregrinaje para recibir su investidura de Nacxit, el rey-dios Serpiente Emplumada. El *Memorial de Sololá* de los mayas kaqchikeles también afirma que los antepasados del linaje Xajil de los kaqchikeles vinieron del "otro lado del mar. Fuimos creados y hechos por nuestras madres y padres en un

lugar llamado Tulán".[26] En éstos y otros textos de los mayas de Guatemala, de la selva descendieron inmigrantes que combatieron a los pueblos nativos asentados y establecieron linajes gobernantes en su nuevo hogar. Después de la introducción de la cristiandad, a veces se incorporaban equivalentes católicos de Tulán en la historia. En dos documentos publicados por Adrián Recinos bajo el título de *Las Historias de los Xpantzay,* las élites kaqchikeles de Tecpán, Guatemala aseguraban que descendían de Tulán Zuyuá, Canaan y Babilonia, simultáneamente. Asimismo, la *Historia quiché de don Juan de Torres* relata cómo las nueva casas de los k'iche's vinieron del este, "del otro lado de la laguna, el otro lado del mar, cuando salieron de allí, de la llamada Babilonia".[27]

Algunas historias similares provienen de la región central de México y Yucatán. La *Historia tolteca-chichimeca* de Cuauhtinchan, Puebla, relata la emigración de los bárbaros chichimecas a la Cuenca de México, primero al lugar de tules llamado Tollan y luego a Cholula, guiados por cuatro "primeros padres", dos de los cuales son sacerdotes particularmente poderosos cuyos nombres (Quetzaltehueyac e Icxicoatl) y personajes evocan a Quetzalcoatl, la Serpiente Emplumada. Estos sacerdotes conducen a los chichimecas fuera de la montaña o lugar de los antepasados y los llevan al lugar de las Siete Cuevas, les enseñan a comer maíz y hablar náhuatl, y los inician como guerreros. Luego los guían a combatir contra los indígenas asentados en su nuevo hogar en el Lago de Texcoco y es de este modo que los chichimecas aprenden las artes de la civilización y se vuelven 'toltecas'.[28] Asimismo, los *Libros del Chilam Balam* de los yucatecos relacionan a Tollan con el linaje Xiu de la ciudad de Uxmal, que "estuvieron en Zuyuá occidental durante cuatro eras; la tierra de donde vinieron era Tulapán ... tierra y hogar de Nonoual". Los principales rivales de los Xiu, los itzaes de Chichén Itzá y Mayapán, están descritos en los *Libros del Chilam Balam* como nativos del área que defendían sus posiciones de los

---

[26] Simon Otzoy C., traductor, *Memorial de Sololá* (Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1999), pág. 155.

[27] Adrián Recinos, editor, *Crónicas indígenas de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1957), pág. 25. Véase también Geoffrey E. Braswell, "K'iche'an Origins, Symbolic Emulation, and Ethnogenesis in the Maya Highlands, A.D. 1450–1524", en Smith y Berdan, *The Postclassic Mesoamerican World*, págs. 297–306.

[28] Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, "The Myth and Reality of Zuyuá: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the Classic to the Postclassic", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 45–49.

extranjeros Xiu. Al igual que en las versiones k'iche' y náhuatl de esta historia mítica, los Xiu están retratados como extranjeros bárbaros, salvajes u hombres de la selva que conquistan a un pueblo sedentario y en el transcurso de este proceso se civilizan.[29]

Pero ¿dónde estaban Tulán, Tullán, Tollan Zuyuá? Y ¿quiénes eran los toltecas? Durante gran parte del siglo XX, los estudiosos leían literalmente textos como la *Historia tolteca-chichimeca* y el *Popol Wuj*. Buscaban una ciudad específica desde la cual un pueblo en particular, los toltecas, podría haber emigrado en todas direcciones, una ciudad que según se presumía estaba situada en alguna parte de la región central de México, y de esta manera se relacionaba la ciudad abandonada de Teotihuacán con Tenochtitlán, la capital azteca. En la década de 1940, Wigberto Jiménez Moreno planteó que la teoría propuesta por Désiré Charnay, viajero francés del siglo XIX, era correcta: Tula, Hidalgo fue la Tollán primordial de los primeros textos coloniales.[30] Excavaciones posteriores desenterraron una ciudad mucho más pequeña que Teotihuacán o Tenochtitlán, pero aun así tuvo una población de 30,000 a 40,000 habitantes en su apogeo. En la Cuenca de México, Tula parece haber gozado de un crecimiento breve pero espectacular basado sobre todo en agresiones a sus vecinos. La ciudad emuló la arquitectura de Teotihuacán y propagó un culto militarista bajo su fundador y sacerdote gobernante, Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl.[31] Sin embargo, no tardaron en surgir contradicciones. Algo muy evidente fue que los restos arqueológicos del sitio no coincidían con las gloriosas descripciones de la ciudad

---

[29] Matthew Restall, "The People of the Patio: Ethnohistorical Evidence of Yucatec Maya Royal Courts", en Takeshi Inomata y Stephen D. Houston, editores, *Royal Courts of the Ancient Maya*, 2 tomos. Tomo II: *Data and Case Studies* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2001), pág. 372; Munro Edmondson, *The Ancient Future of the Itzá: The Book of Chilam Balam of Tizimin* (Austin: University of Texas Press, 1982), págs. 4–5 y 16, y *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel* (Austin: University of Texas, 1986), pág. 37.

[30] Wigberto Jiménez Moreno, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos 5* (México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1941), págs. 79–83.

[31] Michael E. Smith y Lisa Montiel, "The Archaeological Study of Empires and Imperialism in Pre-Hispanic Central Mexico", *Journal of Anthropological Archaeology* 20 (2001), págs. 245–284; Enrique Florescano, *El mito de Quetzalcoatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); Nigel Davies, *The Toltecs* (Norman: University of Oklahoma Press, 1977); y Alba Guadalupe Mastache, Robert H. Cobean y Dan. M. Healan, *Ancient Tollan: Tula and the Toltec Heartland* (Boulder: University Press of Colorado, 2002).

en textos de la época colonial, como la *Historia tolteca-chichimeca*. Aunque los autores de la *Historia* y otros textos náhuatl (como los informantes tlatelolcas de Fray Bernardino de Sahagún) describen a los toltecas como el pueblo más sabio, artístico, culto y refinado de cualquier lugar, el arte y la arquitectura de Tula son, como lo expresa Lindsay Jones, "tradicionalmente desestimadas como arte de mala calidad de tiempos difíciles, una concepción superficial y poco atractiva, combinada con una ejecución que muestra desidia".[32]

Tula no era una excepción en la Cuenca de México. Xochicalco, Cacaxtla y Teotenango comparten con Tula la iconografía del culto a la Serpiente Emplumada, la arquitectura talud-tablero y un énfasis artístico en la guerra.[33] En la *Historia tolteca-chichimeca* también se le llama "Tollan" a Cholula, que no dejó de ser un sitio importante de peregrinaje e investidura dedicado a la Serpiente Emplumada, incluso mucho tiempo después de que Tula fuera abandonada.[34] En una región bastante más lejana, la ciudad maya yucateca de Chichén Itzá compartía tantas características arquitectónicas y artísticas con Tula que por muchos años a su estilo se le llamó maya mexicanizado. Es más, los estudiosos pasaron varias décadas en el siglo XX intentando determinar cómo los mayas de Chichén Itzá se habían mexicanizado; sin embargo, algunas investigaciones recientes han demostrado que el estereotipo tolteca en el estilo de Chichén Itzá precede y supera al de Tula. La influencia de esta ciudad maya se extendió al altiplano guatemalteco en el sur y a la región central de México al norte, fundamentada en gran medida en el culto a la Serpiente Emplumada, al igual que Tula, Xochicalco y Cholula. Parece posible ahora que algunos de los rasgos más distintivos que comparten Chichén Itzá y Tula, como las esculturas chac mool y las figuras de atlantes, se originaron en Yucatán y fueron adoptados en el centro de México, no al revés.[35]

---

[32] Lindsay Jones, *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichén Itza* (Niwot: University Press of Colorado, 1995), pág. 315.

[33] López Austin y López Luján, "The Myth and Reality of Zuyuá", págs. 42–43; y Jones, *Twin City Tales*, págs. 408–412.

[34] Geoffrey McCafferty, "Tollan Cholollan and the Legacy of Legitimacy During the Classic-Postclassic Transition", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 341–367.

[35] William Ringle, Tomás Gallarta Negron y George Bey, "The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period", *Ancient Mesoamerica* 9 (1998), págs. 183–232; Anthony Andrews, "The Fall of Chichen Itza: A Preliminary

En Guatemala, también, los estudiosos han buscado la Tollan literal del *Popol Wuj* y el *Memorial de Sololá*. En las décadas de 1970 y 1980, J. Eric S. Thompson, Robert Carmack, John Fox y Dennis Tedlock propusieron que alrededor del 1250 d.C. unos invasores extranjeros, a los que se hace referencia de diversas maneras, como mexicanos, chontales mexicanizados o mayas putún, toltecas o epitoltecas, se impusieron a los mayas nativos y dominaron las tierras altas hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI.[36] De acuerdo con el énfasis dado a Tula en las investigaciones de la época, la Tollan de estos invasores mexicanos estaba situada en el moderno Campeche o Tabasco, descrito como oriental en el *Popol Wuj* porque se encontraba al este de Tula, Hidalgo. Fox visualizaba migraciones "en salto de rana" de cabezas de linaje, desde Tula al área chontal o putún maya de la costa del Golfo en los años 800, luego hacia Chichén Itzá y por último a Chiapas y Guatemala. Sin embargo, cuando los arqueólogos se replantearon la relación de Chichén Itzá con Tula, muchos rebautizaron a Chichén Itzá como la Tollan de los k'iche's, kaqchikeles y otros grupos mayas como los itzaes.[37] Tedlock, por su parte, propuso en 1994 que la Tollan del *Popol Wuj* era en realidad Copán, basándose en referencias textuales al glifo del murciélago también registrado en las estelas de ese sitio.[38]

No obstante, las contradicciones abundan al igual que en Yucatán y la región central de México. Un movimiento considerable de población y la construcción de fortalezas defensivas en la cimas de las colinas por todo el altiplano guatemalteco precede la invasión propuesta de los mayas putún

---

Hypothesis", *Latin American Antiquity* 1 (septiembre de 1990), págs. 258–267; William Ringle *et al.*, "The Decline of the East: The Classic to Postclassic Transition at Ek Balam, Yucatán", en Arthur Demarest, Prudence Rice y Don Rice, editores, *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation* (Boulder: University Press of Colorado, 2005), págs. 485–516; y Jones, *Twin City Tales*, págs. 384–387.

[36] J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion* (Norman: University of Oklahoma Press, 1970); Robert M. Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom* (Norman: University of Oklahoma Press, 1981); John Fox, *Maya Postclassic State Formation: Segmentary Lienage Migration in Advancing Frontiers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); y *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. Dennis Tedlock, traductor (New York: Simon and Schuster, 1985).

[37] Florescano, *Memoria indígena*, pág. 150; y Grant Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), págs. 7–13.

[38] Dennis Tedlock, *Breath on the Mirror: Mythic Voices and Visions of the Living Maya* (San Francisco: Harper, 1994), págs. 13 y 237.

de la costa del Golfo alrededor del 1200 d.C. La arquitectura mexicana y los artículos importados aparecen posteriormente, en los siglos XIV y XV.[39] Arqueólogos y antropólogos como Kenneth Brown, Rubén Reina, Marion Popenoe de Hatch, Matilde Ivic de Monterroso, Frederick Bove y Geoffrey Braswell han comentado sobre la falta de pruebas de invasiones extranjeras y las continuidades de patrones de asentamiento y consumo por toda la región en el Posclásico. Con creciente frecuencia apuntan a la costa del Pacífico como probable fuente de influencia mexicana en Guatemala durante el Posclásico (posiblemente del centro de México o de los asentamientos pipiles establecidos en sitios como Montana y Cotzumalguapa durante el período Clásico, con nuevos influjos de inmigrantes).[40]

La búsqueda de una Tollan única se ha abandonado en gran parte a raíz de tantas discrepancias entre los textos históricos y el creciente registro arqueológico y lingüístico tanto en la región maya como mexicana. Los estudiosos de todas las disciplinas han empezado, más bien, a hablar de Tollan como el prototipo de una historia de migración que se encuentra en todos los textos alfabéticos y pictóricos mesoamericanos del Posclásico y de la época colonial. Elizabeth Boone plantea que, a su nivel más básico, Tollan era "un lugar de fertilidad y abundancia, un lugar de origen y un lugar donde vivía mucha gente: una metrópolis".[41]

---

[39] Carlos Navarrete, "Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, editores, *Temas mesoamericanos* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), págs. 347–348; y Braswell, "K'iche'an Origins", pág. 298. Véanse también los capítulos de Marion Popenoe de Hatch, Matilde Ivic de Monterroso, María Josefa Iglesias Ponce de León, Marie Charlotte Arnauld y Edwin M. Shook en Jorge Luján Mjuñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo I: *Época Precolombina*, Popenoe de Hatch, editora del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999).

[40] Kenneth Brown, "Prehistoric Demography Within the Central Quiché Area", en Robert Carmack, John Early y Christopher Lutz, editores, *The Historical Demography of Highland Guatemala* (Albany, New York: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY-Albany, 1982), págs. 35–45; Ruben Reina y Robert Hill, *The Traditional Pottery of Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1978); Marion Popenoe de Hatch, "An Analysis of the Santa Lucía Cotzumalguapa Sculptures", en Frederick Bove y Lynette Heller, editores, *New Frontiers in the Archaeology of the Pacific Coast of Southern Mesoamerica* (Tempe: Arizona State University, 1989), págs. 167–194; Matilde Ivic de Monterroso, *La influencia del centro de México en el área de El Quiché durante el periodo postclásico* (Guatemala: Universidad del Valle, 1990); y Bove y Medrano Busto, "Teotihuacan, Militarism, and Pacific Guatemala".

[41] Elizabeth Hill Boone, "Venerable Place of Beginnings: The Aztec Understanding of Teotihuacan", en Carrasco, Jones y Sessions, *Mesoamerica's Classic Heritage*, pág. 378.

Teotihuacán se recordaba, quizá, como modelo multicultural, cosmopolita, imbuido de poder cosmológico y de gran complejidad; sin embargo, Tollan también podía ser al mismo tiempo Tula, Chichen Itzá, Cholula o cualquier otro lugar que los emigrantes del Posclásico asociaban con soberanos dotados de la sanción divina y una civilización avanzada. Asimismo, los toltecas no constituían un grupo étnico específico sino que la palabra náhuatl toltecayotl se refería a aquéllos que, según Miguel León Portilla, poseían "toda forma de perfección intelectual y material".[42] Geoffrey Braswell, Frauke Sachse y Allen Christenson argumentan que Tollan era fundamentalmente mítica, un mundo metafórico en el que habían nacido y residían los antepasados.[43] Enrique Florescano propone que Tollan no fue ni una ciudad única ni un lugar mítico, sino en cada caso un sitio regional específico que era un "centro mágico de poder, el lugar donde estaba concentrada la fuerza militar, económica y religiosa" y, por lo tanto, donde un sacerdote asociado con Quetzalcoatl podía conferir autoridad legítima.[44] Alfredo López Austin y Leonardo López Luján visualizan un sistema panmesoamericano zuyuano que floreció en el Posclásico, que se caracterizaba por "un patrón hegemónico de control político" asociado a Quetzalcoatl, la Serpiente Emplumada (también llamada Nacxit, Kukulcán y Gucumatz); muchas identidades étnicas que vivían bajo la hegemonía de este patrón; y la creencia de que todos los zuyuanos provenían de la Tollan Zuyúa primordial. En algunos casos, esta ideología fue introducida por invasores extranjeros; en otros, fue impuesta por la población local. Cuando la invasión era el catalizador, "con el paso del tiempo, ellos (los zuyuanos) se asimilaron a las culturas locales hasta el grado de perder su propia lengua".[45]

Al enmarcar a Tollan y a los toltecas en estos términos panmesoamericanos se les desvincula de un sitio de origen o grupo étnico necesariamente mexicano. De ahí que insistir en que la ciudad de Tula en la región central de México es la única Tollan, o decir que los k'iche's y kaqchikeles de Guatemala son toltecas o

---

[42] Miguel León Portilla, *The Aztec Image of Self and Society: An Introduction to Nahua Culture* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), págs. 24–25.

[43] Braswell, "K'iche'an Origins"; y Frauke Sachse y Allen J. Christenson, "Tulan and the Other Side of the Sea: Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemalan Highland Sources", *Mesoweb* (2005), disponible en <www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf>.

[44] Florescano, *El mito de Quetzalcoatl*, pág. 62.

[45] López Austin y López Lújan, "The Myth and Reality of Zuyuá", pág. 68.

que los mayas yucatecos se mexicanizaron, resulte cada vez más anacrónico. Sin embargo, una interpretación más compleja de Tollan no niega la posibilidad de importantes relaciones entre linajes mayas de las tierras altas y los pueblos y/o culturas del centro de México en el Posclásico. El etnohistoriador Ruud van Akkeren ha encontrado algunas en su estudio del *Rab'inal Achi*, danza-drama k'iche' de Alta Verapaz, Guatemala.[46] Es muy útil que van Akkeren prescinda de generalizaciones étnicas basadas en idiomas como 'k'iche" y 'kaqchikel', se centre más bien en los grupos de linaje específicos identificados en textos de la época colonial y rechace el concepto de una oleada única y concentrada de emigraciones de la costa del Golfo a las tierras altas de Guatemala en los años de la década de 1200. Van Akkeren identifica múltiples invasiones provenientes de distintas direcciones que habían empezado ya desde finales del período Clásico y probablemente se habían derivado de intercambios incluso anteriores.

Al igual que muchos arqueólogos, van Akkeren ubica la costa del Pacífico como una fuente importante de influencia mexicana en Guatemala durante el Posclásico. Según su análisis, los inmigrantes nahuas llevaron la cultura mexicana a las tierras altas de Guatemala en una etapa temprana a través de colonias mexicanas como Ixtepeque, un sitio bien establecido de la costa del Pacífico que en un tiempo suministró obsidiana a Copán.[47] A principios del Posclásico, el linaje Q'anil emigró de Ixtepeque al sitio de Q'oja en la región mam donde hoy es Quetzaltenango. Un linaje sacerdotal relacionado con dioses de fuerte linaje nahua, los Toj, emigró alrededor de la misma época desde un lugar desconocido, primero al norte de Zacualpa y luego a Baja Verapaz. Pero van Akkeren también encuentra influencias mexicanas en Guatemala a principios del Posclásico que llegaron de otras direcciones. Los mayas poqom, con nexos estrechos tanto con la costa del Pacífico como con Kaminaljuyú, dentro de la esfera de influencia de Teotihuacán, invadieron territorio q'eqchi' en Verapaz desde el sur alrededor del 800 d.C. Unos doscientos años más tarde, se produjo una incursión aparte de comerciantes nahuas en Verapaz a través de la costa del Golfo. Van Akkeren argumenta que estos nahuas de la costa del

---

[46] Ruud van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter: Rab'inal, Its History, Its Dance-Drama* (Leiden: CNWS Publications, 2000).

[47] *Ibid.*, págs. 186–190; Kazuo Aoyama, "Classic Maya State, Urbanism, and Exchange: Chipped Stone Evidence of the Copán Valley and Its Hinterland", *American Anthropologist* 103 (2001), págs. 346–360; y E. Wyllys Andrews y William L. Fash, "Issues in Copán Archaeology", en Andrews y Fash, *Copán: The History of an Ancient Maya Kingdom*, pág. 408.

Golfo practicaban el culto a la Serpiente Emplumada y gozaban de especial prestigio en Verapaz en el Posclásico. Su ciudad de Rax Ch'ich quizá haya sido una Tollan local, a donde varios cabezas de linaje de la región viajaban para ser investidos según el *Título de Ilokab'* de los k'iche's.[48] Todos estos linajes, nacidos de migraciones anteriores y alianzas entre los mayas de las tierras altas, los pipiles de la costa del Pacífico y los pueblos de la costa del Golfo, eran los pueblos nativos o amaq, en contra de quienes se enfrentaron en batalla los protagonistas del *Popol Wuj*. En cuanto a los autores de ese famoso documento, van Akkeren encuentra sus raíces en una emigración posterior de los mayas yucatecos, probablemente itzaes, en el siglo XIII.[49]

En la reconstrucción de van Akkeren, los diversos linajes que vivían en las tierras altas de Guatemala en el Posclásico tenían raíces complejas y multiculturales. Los cabezas de linaje formaban alianzas entre sí, a veces a partir de su origen común, otras a través de matrimonios endogámicos o por conveniencia; también rompían esas alianzas, como deja en claro el antagonismo entre los k'iche's y los kaqchikeles cuando llegaron los españoles. El *Popol Wuj* de los k'iche's, dice van Akkeren, narra los orígenes posclásicos, las migraciones y las alianzas desde la perspectiva de los linajes Kawek y Kejney, cuyas raíces están en Yucatán. Se refiere a inmigrantes anteriores, como los Q'anil y los Toj, como pueblos nativos que los invasores deben someter. Una perspectiva distinta ofrece el *Memorial de Sololá* de los kaqchikeles cuyos autores recordaban sus relaciones con inmigraciones anteriores provenientes de la costa del Pacífico y por eso no ubicaron su Tollan al este como en el *Popol Wuj* sino al oeste. El *Rab'inal Achi* relata la historia de los Toj de Verapaz, donde van Akkeren piensa que los linajes asentados, provenientes de la costa y las tierras altas, y posteriormente los intrusos de Yucatán, se enfrentaron entre sí en el siglo XIII. De ahí que cada manifestación de la historia de la Tollan de Guatemala en la época colonial esté vinculada a una historia específica de migraciones y alianzas políticas, a una serie particular de cabezas de linaje, dioses, y determinada geografía. Tenga o no van Akkeren toda la razón en su reconstrucción de la historia de los mayas en el Posclásico, se suma a un creciente coro de estudiosos que nos aparta aún más del modelo de una única invasión mexicana del altiplano guatemalteco proveniente de la costa del Golfo en el siglo XIII.

---

[48] van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter*, págs. 76–98.

[49] *Ibid.*, págs. 176–230.

Tres importantes puntos surgen de este estudio de las relaciones entre mexicanos y mayas durante el Posclásico mesoamericano. Primero, aunque quizá la ideología de la Tollan y los toltecas se haya originado en Teotihuacán, a finales del Posclásico se había extendido ya por toda Mesoamérica. El culto a la Serpiente Emplumada no emanó de una sola ciudad, que a menudo se presumía en la región central de México, sino que se adaptaba a los dioses, tradiciones y exigencias políticas locales. Segundo, hasta donde los arqueólogos han logrado determinar, la ininterrumpida presencia de pueblos de habla náhuatl en la costa del Golfo, facilitó e incluso impulsó la ideología tolteca en el Posclásico en Guatemala. Lo anterior fue tan cierto en el período Clásico (por ejemplo, en las relaciones entre el sitio costero de Montana y las ciudades mayas de Kaminaljuyú, Tikal y Copán) como en el Posclásico. Tercero, la influencia mexicana en el Posclásico en Guatemala no estuvo confinada ni abarcó a todos los hablantes de k'iche' y kaqchikel. Los estudiosos creen, cada vez más, que la fuente de la influencia 'tolteca' observada en el *Popol Wuj* se encuentra en Chichén Itzá y/o Yucatán, y que la influencia de la región central de México en el altiplano guatemalteco se remonta a contactos anteriores con el sur de la costa del Pacífico. Además, muchos otros grupos lingüísticamente mayas aparte de los k'iche's y kaqchikeles, como los mames y poqomes, tuvieron contacto con nahuas o pipiles y estuvieron influidos por ellos durante el Posclásico. Asimismo, no todos los linajes de los k'iche's y kaqchikeles reivindicaban una herencia tolteca.

Entonces ¿descienden los k'iche's y kaqchikeles, entre otros de los principales grupos lingüísticos de Guatemala, "de los toltecas que se integraron a las tropas españolas capitaneadas por el sanguinario Pedro de Alvarado?" ¿Estaban "dominados por sacerdotes-guerreros de la élite que ... eran étnicamente toltecas?" Estos conceptos equiparan a los toltecas con la región central de México, directamente o a través de la costa del Golfo, y respaldan teorías anteriores de una invasión tolteca a territorio maya en el siglo XIII. Sin embargo, los estudiosos del último cuarto de siglo plantean que ser tolteca en el período Posclásico significaba suscribirse a una idea de civilización panmesoamericana más que provenir de un grupo étnico específico. Tollan, el lugar de origen de los toltecas, era a la vez metafórica y múltiple, se le relacionaba con lugares tan variados como Cholula y Tula en el centro de México, Chichen Itzá en Yucatán, Ixtepeque en la costa del Pacífico en Centroamérica y Rax Ch'ich en Verapaz. En otras palabras, los numerosos pueblos que reivindicaban una herencia tolteca en los textos del período colonial de Guatemala, no eran necesariamente mexicanos, ni siquiera extranjeros. Asimismo, es probable que la

Serpiente Emplumada y otras deidades hayan venido originalmente del centro de México, pero que en el período Posclásico ya habían sido objeto de transformación en centros religiosos tan poderosos como Chichen Itzá y Cholula. En Guatemala, se fusionaron con dioses mayas para convertirse en parte de la práctica religiosa local. De ahí que en el *Popol Wuj* aparecieran historias de los héroes gemelos mayas Hunahpu e Xbalanque a la par de las historias de la Tollan. Por último, las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas plantean firmemente que las relaciones entre mexicanos y mayas en Guatemala se remontan por lo menos hasta principios del período Clásico. Cualquier influjo de extranjeros de Yucatán o de otras partes en el siglo XIII no era una novedad sino una interacción más, entre tantas otras.

La larga duración de la historia mesoamericana que precedió a la llegada de los europeos sentó las bases para lo que estaba por venir. Desde esta perspectiva histórica más prolongada, no parece tan extraordinario que algunos pueblos del centro y sur de México hubieran invadido las tierras altas de los mayas en 1524. Los estudiosos que realizan el lento y difícil trabajo de excavar y preservar sitios arqueológicos, analizar estelas y escudriñar documentos de la época colonial advierten, con acierto, que nuestra visión del antiguo pasado mesoamericano es un proceso en desarrollo. No obstante, se puede decir, sin temor a equivocarse, que los mesoamericanos habían cruzado el istmo de Tehuantepec como diplomáticos, enviados, comerciantes, emigrantes, guerreros y sacerdotes durante miles de años antes de que llegaran los europeos; más concretamente, los del centro de México establecieron colonias por la vía de la guerra o, con mayor frecuencia, a través del comercio y la diplomacia política. En la costa del Pacífico, los emigrantes del centro de México y la costa del Golfo se asentaron a lo largo de muchos siglos en Montana, Cotzumalguapa e Ixtepeque. Estos pueblos y sus habitantes siguieron diferenciándose de los mayas en términos arquitectónicos, lingüísticos y culturales. Otras colonias mexicanas eran tan pequeñas que apenas calificaban como tales y se mantuvieron confinadas a linajes específicos en la altiplanicie guatemalteca, como los Toj y Q'anil, que se casaron entre sí y se asimilaron a la cultura de sus vecinos mayas, pero sin olvidar su herencia 'tolteca'.

Otro tipo de interacción entre mexicanos y mayas supuso la difusión de ideologías vinculadas a la ciudad de Teotihuacán en el centro de México

durante el período Clásico. Sin embargo, el tiempo y la distancia mitigaron esta influencia ideológica, ya sea que hablemos del breve impacto de la conquista teotihuacana de Tikal y Copán en el Clásico o del desarrollo de historias míticas sobre Tollan en el Posclásico. Por último, algunas interacciones como la llegada de emigrantes yucatecos o mayas de Petén al altiplano guatemalteco en el Posclásico, no encajan en absoluto en la dicotomía mexicana-maya. Estas incursiones no eran menos perturbadoras por no ser "mexicanas", lo cual nos recuerda que lo más importante en todas estas interacciones mesoamericanas era la historia del linaje y el territorio local, no las categorías amorfas y a menudo imprecisas creadas por estudiosos y políticos.

Un siglo antes de la llegada de los europeos a Mesoamérica, una nueva ciudad en la Cuenca de México evocaba el esplendor de Teotihuacán. Un grupo de emigrantes recién llegados del norte, los mexicas tenochcas, fundó la ciudad de Tenochtitlán en una isla en el Lago de Texcoco. Junto con los señores acolhua de la ciudad-Estado de Texcoco, libraron con éxito una guerra contra los tepanecas de Atzcapotzalco en 1428. Los tepanecas de Tlacopán se unieron a la alianza en 1431 y se estableció un nuevo orden político en el centro de México: la Triple Alianza, que llegó a estar dominada por Tenochtitlán. En el siglo XVI, ya la Triple Alianza había subyugado la mayor parte de la Cuenca de México y edificado un imperio que se extendía a donde hoy es Guatemala y Chiapas. El arte y la arquitectura de Tenochtitlán evocaban recuerdos de Tula y, por extensión, de Teotihuacán. Los templos y estatuaria de las dos antiguas ciudades fueron imitados conscientemente e incluso saqueados y restaurados en la nueva ciudad imperial. Los señores de Tenochtitlán creían que Teotihuacán era el lugar donde había nacido el Quinto Sol al principio de la creación actual. El Templo Mayor de Tenochtitlán dedicó un santuario a Tlaloc, el antiguo dios guerrero–dios de la lluvia del centro de México, que con tanta frecuencia había aparecido en las adaptaciones mayas de la imaginería de guerra teotihuacana durante el período Clásico. El otro santuario honraba a Huitzilopochtli, relacionado con el sacerdote-deidad mexica del mismo nombre que condujo a sus seguidores a la Cuenca de México desde la legendaria Aztlán.[50] Tenochtitlán,

[50] Florescano, *El mito de Quetzalcoatl*, págs. 182–185; Johanna Broda, "Templo Mayor as Ritual Space", en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos, editores, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World* (Berkeley: University of California Press, 1987), págs. 61–123; y Emily Umberger, "Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art", *RES: Anthropology and Aesthetics* 13 (primavera de 1987), págs. 62–105.

con una población que rondaba los 200,000 habitantes, dividida en cuatro cuadrantes, con plazas centrales y centros administrativos, y atravesada por acueductos, canales y calzadas, era el centro urbano más impresionante que se hubiera construido en la región central de México desde Teotihuacán en el período Clásico. Por lo tanto, no es temerario pensar que la posición social de los aliados nahuas de los españoles a principios del período colonial en Guatemala se hubiera derivado en parte de su relación, real o imaginaria, con la avanzada civilización que encarnaban estas dos grandes ciudades mexicanas.

Por su parte, los mayas de Guatemala vivieron sin ser perturbados por la Triple Alianza durante la mayor parte del siglo XV. Su población había crecido constantemente en el altiplano desde el abandono de los sitios del período Clásico tardío y habían surgido nuevos centros de poder. Una alianza encabezada por los k'iche's, cuya sede se encontraba en Gumarcaaj, logró extender su territorio y autoridad a través de conquistas en las tierras altas del norte. Los hablantes de mam que vivían en Zaculeu y sus alrededores al oeste parecen haber frenado a los k'iche's, mientras que los kaqchikeles al sur rompieron su antigua alianza con los k'iche's y establecieron su capital en Iximché. Es probable que los k'iche's se hayan visto obligados a pagar tributo a Tenochtitlán después de que los mexicas conquistaran las tierras productoras de cacao en los alrededores de Xoconusco en 1486; el *Título de Totonicapán* describe el establecimiento de una frontera defensiva contra las colonias de habla náhuatl que vivían allí.[51] El contacto aumentó a principios del siglo XVI. Los *Títulos de la casa Ixquin-Nehaib* describen un escenario que parece bastante inexacto en el que los k'iche's enviaban obsequios a Tlaxcala, "que es donde se encontraba el citado Moctezuma".[52] El *Memorial de Sololá* de los kaqchikeles menciona la llegada a Iximché de varios emisarios, mensajeros "de Culhuacán", que eran "muchos en número", enviados por Moteuczoma II.[53] Carlos Navarrete ha propuesto que a principios del siglo XVI, la Triple Alianza estaba a punto de conquistar Guatemala a través de una "violenta intervención interrumpida por

51 Robert M. Carmack y James L. Mondloch, *Título de Totonicapán: texto, traducción y comentario* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), págs. 200 y 263–264; y Barbara Voorhies, "Whither the King's Traders? Reevaluating Fifteenth-Century Xoconochco as a Port of Trade", en Voorhies, *Ancient Trade and Tribute*, págs. 21–47.

52 Recinos, *Crónicas indígenas*, pág. 84.

53 Otzoy, *Memorial de Sololá*, págs. 121–122 y 182–183.

la conquista española".[54] Aun así, las relaciones entre los mayas de las tierras altas y la Triple Alianza se mantuvieron relativamente pacíficas en 1519, el año en que Hernando Cortés desembarcó en Veracruz. Esta situación cambiaría rápidamente después de la derrota de Tenochtitlán en 1521 y el comienzo de las campañas militares conjuntas de nahuas y europeos más allá de las fronteras del antiguo imperio azteca.

[54] Navarrete, "Elementos arqueológicos", págs. 347–348; y Carlos Navarrete, "Influencias mexicanas en el área maya meridional en el Postclásico Tardío: una revisión arqueológica", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo I: *Época precolombina*, Marion Popenoe de Hatch, editora del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 397–410.

Capítulo 2

PATRONES DE CONQUISTA: GUERRAS Y ALIANZAS A LA SOMBRA DE TENOCHTITLÁN

"Quien estima en poco á los indios y juzga que
con la ventaja que tienen los españoles de sus personas, caballos
y armas ofensivas y defensivas, podrán conquistar cualquiera tierra
y nación de indios, mucho se engaña."

– Cronista guatemalteco Francisco Fuentes y Guzmán,
cita al jesuita Josef de Acosta, *Recordación florida*, 1690[1]

"El imperio de los indios fue, en cierto modo, conquistado por indios."

– Historiador estadounidense William Prescott,
History of the Conquest of Mexico, 1843[2]

Las historias que los señores mayas de Guatemala escribieron en el alfabeto romano aprendido de los frailes católicos describían la invasión nahua-española de 1524 como una confrontación entre muchas otras, o no la mencionaban. Sólo dos, entre la docena de historias de la Guatemala colonial escritas por autores indígenas que sobrevivieron al paso del tiempo, tocan la invasión de 1524 en el contexto de relatos más amplios sobre migraciones, guerras y

---

[1] Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Obras históricas de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*, 3 tomos. Carmelo Sáenz de Santa María, editor, Biblioteca de Autores Españoles, tomo V (Madrid: Atlas, 1969–1972), I, pág. 301.

[2] William H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico*. James Lockhart, editor (New York: The Modern Library, 2001), pág. 818.

alianzas regionales.[3] Esta omisión no obedece a que los mayas le atribuían poca importancia a lo sucedido sino más bien a que era un acto de rescate histórico y resistencia reescribir su historia de tal modo que fuera aceptable para la Iglesia católica y la burocracia imperial de España. Como los autores, prudentemente anónimos, del *Popol Wuj* manifiestan: "Esto lo escribiremos ya adentro de la prédica de dios, en el cristianismo. Vamos a sacarlo a luz porque ya no hay dónde ver el Popol Wuj ... Había un libro original, que fue escrito antiguamente, sólo que están ocultos quienes lo leen, quienes lo interpretan".[4] Quizá los mayas omitieron la invasión española porque habría sido contraproducente, incluso peligroso, hacerlo de otra manera. No obstante, sus textos nos advierten otra vez que no debemos tratar el pasado precolombino como un simple preludio del colonialismo europeo. En sus historias míticas, los mayas recordaban migraciones posclásicas de ciudades antiguas y la llegada de nuevos grupos de tierras lejanas. Evocaban con detalles específicos las genealogías, las batallas y las alianzas de sus antepasados en los dos siglos anteriores al contacto con los europeos. Estas múltiples capas de memoria constituyen el marco histórico en el que los mayas situaron las devastaciones del siglo XVI. Las guerras, las enfermedades y el abuso dejaron su marca, pero la historia no empezó ni terminó con la invasión española.

Los fundadores nahuas y oaxaqueños de la colonia de Ciudad Vieja en Guatemala no plasmaron ningún relato conocido de su historia precolombina, fundamentalmente porque antes de 1524 (y durante algunos años posteriores) los mexicanos de Guatemala no existían. A principios del siglo XVI, aquéllos que se convertirían en mexicanos en la Guatemala colonial eran señores y sujetos de entidades políticas rivales, diseminadas por todo el centro y sur de México. Su heterogeneidad resurgiría en el trazado urbano y la estructura social de Ciudad Vieja en el período colonial. Este pueblo se había subdividido en nueve parcialidades que tenían por nombre los lugares de donde provenían muchos (aunque no todos) los conquistadores nahuas y oaxaqueños originales: Tlaxcala, Cholula, Tenochtitlán, Texcoco, Otumba, Xochimilco, Quauhquechollan, Tlatelolco y Tehuantepec. Las milicias ceremoniales de Ciudad Vieja, divi-

[3] Judith Maxwell y Robert Hill, *Kaqchikel Chronicles: The Definitive Edition* (Austin: University of Texas Press, 2006), págs. 256–275; y "Títulos de la casa Ixquin-Nehaib", en Recinos, *Crónicas indígenas*, págs. 85–92.

[4] Luis Enrique Sam Colop, traducción y notas, *Popol Wuj* (Guatemala: F&G Editores y Biblioteca Básica de Historia de Guatemala, 2011), pág. 2.

didas también según los nombres étnicos de estas parcialidades, se vestían con antiguos trajes de guerrero mesoamericano para la celebración anual de la conquista en actos públicos hasta ya entrado el siglo XIX. Ciertos grupos aumentarían su poder y prestigio, sus memorias colectivas consagradas en la vida institucional y religiosa del pueblo. El pasado de otros se borraría gradualmente o se desvanecería. Al igual que con los mayas, nos es imposible entender la experiencia colonial de los mexicanos de Ciudad Vieja sin hacer referencia a los lugares de donde vinieron sus antepasados y a sus relaciones mutuas antes de la llegada de los españoles.

Tampoco es posible entender plenamente las conquistas en Centroamérica entre 1524 y 1536 sin tomar en cuenta los patrones mesoamericanos de guerras y alianzas, sobre todo los del imperio tenochca (conocido también como azteca o mexica).[5] La resistencia al imperialismo tenochca llevó a cientos de miles de nahuas descontentos a unir fuerzas con los españoles para derrotar a Tenochtitlán en 1521. Luego, su nobleza se apresuró a llenar el vacío de poder resultante. Estos mismos nobles nahuas brindarían asesoría, guerreros de élite y fuerzas auxiliares a los españoles para la campaña militar sobre Centroamérica unos años después. Los propios tenochcas, a pesar de estar ahora subordinados, no dejaban de ser socios valiosos por su excelente preparación y poder político. Los guerreros nahuas adoptaron con entusiasmo las espadas españolas en las campañas centroamericanas y quizá algunas innovaciones tácticas en el arte de la guerra; sin embargo, las escenas de guerra son plenamente mesoamericanas en el *Lienzo de Quauhquechollan*, obra pictórica que narra la visión indígena de la conquista de Guatemala y es objeto de un examen detenido en el Capítulo 3. Los nahuas están vestidos con la armadura tradicional de algodón acolchado e insignias de la espalda. Comerciantes-espías oficiales se encuentran con señores españoles y nahuas en el camino que conduce a territorio maya. Los españoles se sientan pasivamente mientras los aliados nativos bailan en honor de sus propios muertos de guerra. La conquista de grupos vecinos rivales antecede a la entrada a territorio maya y, al parecer, es independiente de la campaña primaria. No

---

5 "Mexica" se refiere a la afiliación étnica compartida por Tenochtitlán y Tlatelolco, su ciudad gemela en el Lago de Texcoco. Los mexicas tenochcas y los mexicas tlatelolcas consideraban que tenían un origen común, pero se habían dividido en dos grupos y mantenido distintas identidades en el centro de México. El estudioso prusiano Alexander von Humboldt fue quien inventó el término 'azteca' en el siglo XIX como una adaptación de Aztlán, el lugar de origen primordial de los mexicas.

debe sorprender que la invasión de Guatemala en 1524 reproduzca muchos de los métodos y trayectorias del imperialismo azteca, sólo que bajo la bandera española y con los antiguos rivales de Tenochtitlán a la cabeza.

El auge y caída de Tenochtitlán allanaron el camino para que miles de nahuas y oaxaqueños marcharan hacia Guatemala en 1524 y cientos se quedaran en Ciudad Vieja como colonos y vecinos. Las relaciones que habían establecido a la sombra del dominio de Tenochtitlán influyeron tanto en la alianza entre ellos como con los españoles. A nosotros nos compete realizar un examen más minucioso.

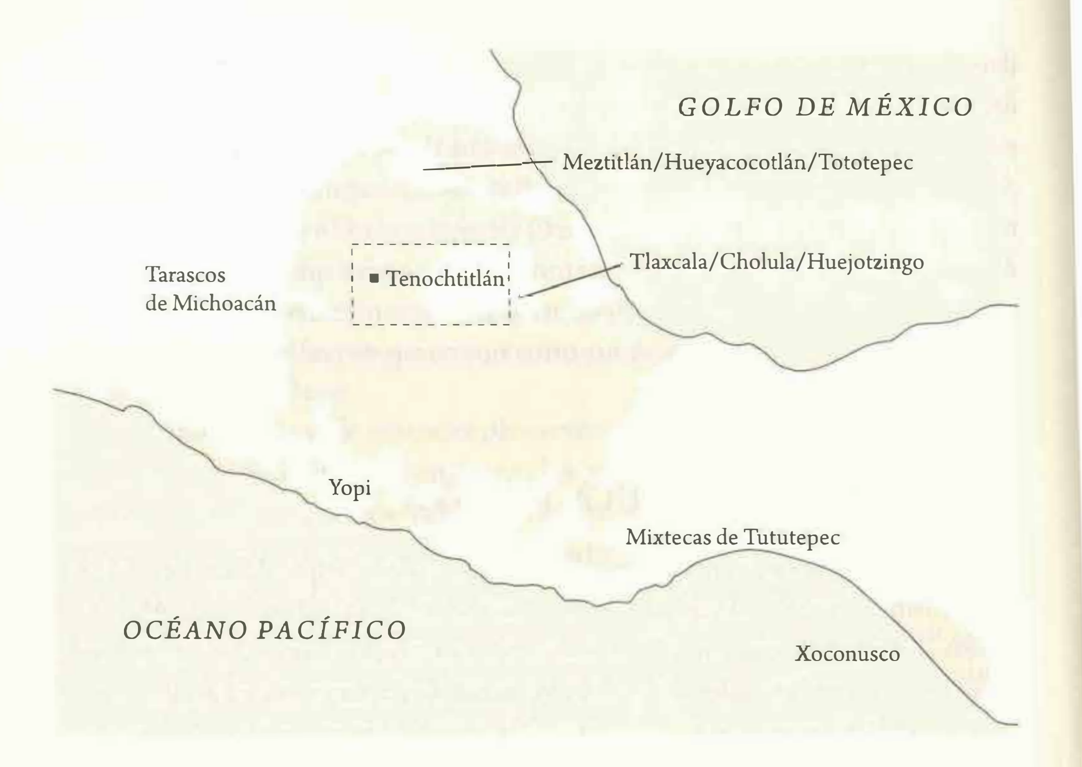
IMPERIALISMO TENOCHCA 1428–1521

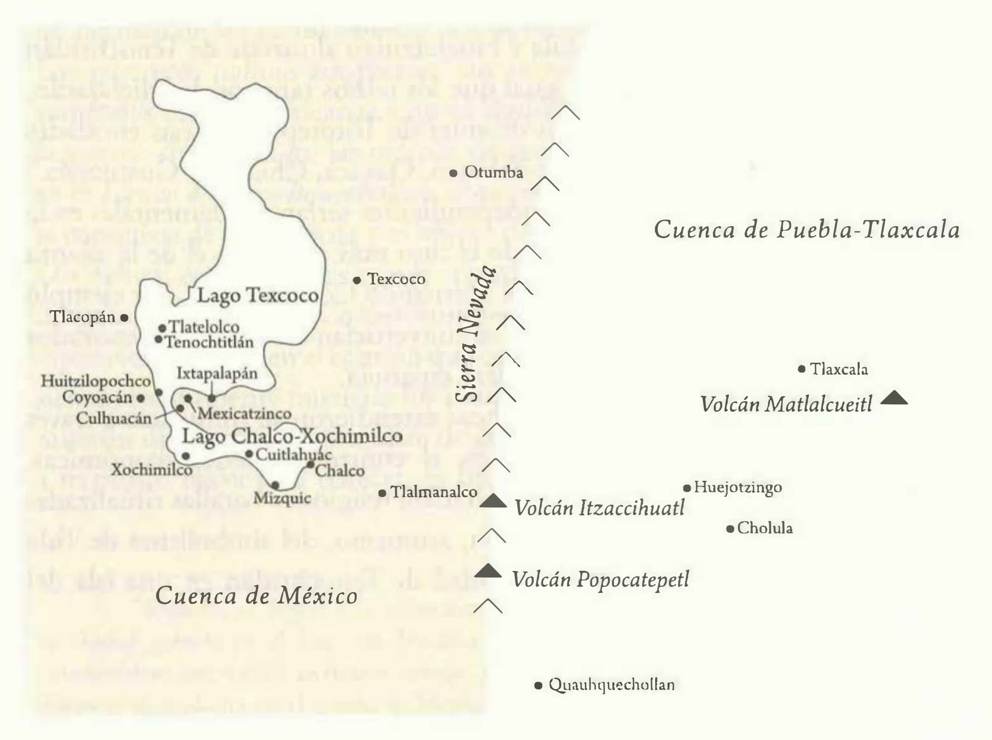
La expansión tenochca empezó con la formación de la Triple Alianza en 1428 y se intensificó durante el reinado de Moteuczoma I (1440–1468) y de Ahuitzotl (1486–1502). Moteuczoma II (1502–1520) extendió el imperio hasta donde están los modernos estados de Puebla, Veracruz, Chiapas y Oaxaca al este y sur, el límite de Michoacán al oeste e Hidalgo al norte. No obstante, todavía quedaban importantes bolsones de resistencia a la expansión imperial cuando llegaron los españoles en 1519. Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo al sureste de Tenochtitlán conservaban su independencia, al igual que los reinos tarascos de Michoacán, los territorios yope de Guerrero, los otomíes de Tototepec y varias entidades políticas en donde hoy se encuentran Tabasco, Oaxaca, Chiapas y Guatemala.[6] Algunas de estas entidades políticas independientes serían fundamentales en la derrota de Tenochtitlán en 1521, siendo el caso más conocido el de la alianza de Tlaxcala con el conquistador español Hernando Cortés. Otras, por ejemplo los k'iche's y kaqchikeles de Guatemala, se convertirían en objeto de renovados esfuerzos por conquistarlos bajo la bandera española.

En el centro del imperio, los tenochcas extendieron su influencia a través de alianzas matrimoniales interdinásticas, el control de redes económicas, espectáculos de sacrificio humano de inspiración religiosa y batallas ritualizadas en los sitios de los templos; se apropiaron, asimismo, del simbolismo de Tula y Teotihuacán para construir la gran ciudad de Tenochtitlán en una isla del

---

6 Pedro Carrasco, *The Tenochca Empire of Ancient Mexico: The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco, and Tlacopan* (Norman: University of Oklahoma Press, 1999), pág. 5.





Mapa 2. Imperio tenochca

Lago de Texcoco: para ellos, el *axis mundi* del imperio y del universo.[7] Aquí, los tlatoque tenochcas ("reyes" en náhuatl; s. *tlatoani*) supervisaban los ritos de mantenimiento del orden cósmico. Los seres humanos alimentaban a los dioses a través de desangramientos y sacrificios. Algunos se transformaban ritualmente en dioses durante este proceso. La renovación del tiempo, los ciclos de vida y muerte, el paso del sol, la luna, las estrellas y los planetas dependían todos de actos regulares y regulados de plegaria. Un simbolismo complicado, y a veces violento, acompañaba algunos ritos como el de la fiesta de la deidad Xipe Totec por medio de sacrificios rituales de cientos de cautivos de guerra cuyos cuerpos desmembrados eran llevados luego por toda la ciudad de las maneras prescritas. Estos rituales eran en esencia panmesoamericanos.[8] Los sacrificios humanos habían sido necesarios por mucho tiempo para mantener el orden cósmico mesoamericano y reforzar la autoridad política, pero en Tenochtitlán se convirtieron en un instrumento de control político imperialista e incluso de terror. El ingerir, llevar puestas y exhibir partes del cuerpo de los cautivos sacrificados transfería la energía de los guerreros muertos a los jóvenes guerreros tenochcas y a otros habitantes de la ciudad; también les recordaba el control político que ejercía el imperio sobre los pueblos conquistados. El mensaje también tiene que haber sido claro para los tlatoque enemigos convocados por Moteuczoma, según fray Diego Durán, y obligados a ver el sacrificio y la extracción de corazones de los guerreros cautivos antes de que se "dispersaran llenos de temor y espanto".[9]

El mantenimiento interno del poder cósmico y político estaba respaldado por el poderío militar de los tenochcas en el exterior. Cuando los enviados políticos y/o *pochtecas* (comerciantes) tenochcas se aventuraban a viajar fuera del centro de México, muchas veces su primer contacto eran entidades políticas o provincias no conquistadas.[10] Los pochtecas se especializaban no sólo en el comercio de bienes suntuarios sino que eran también diplomáticos, asesores

---

7 Broda, "Templo Mayor as Ritual Space"; David Carrasco, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1999); y Emily Umberger, "Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art", *RES: Anthropology and Aesthetics* 13 (primavera de 1987), págs. 62–105.

8 Jones, *Twin City Tales*; y van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter*, pág. 385.

9 Carrasco, *City of Sacrifice*, págs. 144–145 y cap. 5.

10 Véase Berdan, "The Tributary Provinces", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 132–133.

y espías imperiales. Sólo los pochtecas de ciertos *altepetl* principales (Estados étnicos) de los alrededores de Tenochtitlán estaban autorizados a viajar fuera de los límites del imperio. Su llegada a una provincia en tierras lejanas era una señal de intrusión imperial. Según el cronista español Alonso de Zorita, se pedía a quienes "recibían al ejército imperial con obsequios de gran valor y aceptaban al dios del imperio" que dieran tributo "no como vasallos sino como amigos", por lo general, a través de suntuosos obsequios enviados anualmente al rey tenochca.[11] Los indecisos podían ser objeto de visitas cada vez más amenazantes hasta derivar en una batalla, aunque un claro rechazo a los acercamientos de los tenochcas (por ejemplo, si un pochteca era asesinado) podía justificar una declaración inmediata de guerra. Las entidades políticas que no tardaban en capitular conservaban cierta medida de autonomía local bajo el régimen imperial, mientras que quienes oponían resistencia podían verse despojados de sus tierras, a su población sobreviviente esclavizada y sus gobernantes castigados o asesinados. Estos patrones se repetirían en los acercamientos diplomáticos de principios del siglo XVI entre kaqchikeles y españoles, en la violenta subyugación y esclavización de los desafiantes k'iche's y pipiles, al igual que en la incorporación relativamente más pacífica al imperio español de tz'utujiles y poqomames (estos últimos parecen haber sido tan amigables que los nahuas colonizadores de Ciudad Vieja vieron en ellos la oportunidad de sellar importantes alianzas matrimoniales).

Una infraestructura impresionante proporcionaba los recursos humanos, el entrenamiento y la organización que necesitaban las conquistas emprendidas por los tenochcas. Los jóvenes pertenecientes tanto a *pipiltin* (nobleza) como a *macehualtin* (gente común) empezaban a recibir entrenamiento en artes marciales en sus respectivas escuelas (*telpochcalli* y *calmecac*) a partir de la edad de quince años. Los estudiantes más jóvenes acompañaban a los ejércitos salientes como *tamemes* (cargadores) para observar sus batallas. Los de más edad eran asignados como aprendices a un guerrero experimentado y empezaban a participar en combates cuando tenían alrededor de veinte años. Las órdenes militares más altas estaban formadas por aguerridos guerreros nobles de poderosos Estados étnicos en el corazón del imperio, entre los cuales se encontraban Tenochtitlán, Texcoco y los altepetl de Xochimilco, Cuitlahuac y Mizquic de la región chinampaneca, llamada así por las islas artificiales creadas para la agricultura con el limo de los lagos (*chinampas*). El éxito militar también

11 Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 209.

se medía según el número de cautivos que se hacían y la gente común podían ascender en la escala social como recompensa por un desempeño excepcional. Una campaña exitosa encerraba la promesa de adquirir una posición social más alta y propiedades, ya que los guerreros de élite obtenían derechos de usufructo de tierras y mano de obra en los territorios que ayudaban a conquistar. Aunque seguramente algunos eran obligados a servir, también parece que miles del común de la población emigraban a Tenochtitlán y Texcoco con la esperanza de probar fortuna mediante el servicio militar. De ahí que, a principios del siglo XVI, los tenochcas pudieran convocar en cualquier momento a unos 25,000 guerreros muy bien entrenados y a cientos de miles de gente común sin preparación militar que ayudaban a proteger a la guardia de élite y a debilitar la defensa del enemigo.[12] Esta infraestructura militar sería aprovechada tras la derrota de Tenochtitlán, cuando miles de guerreros nahuas y de otras partes de Mesoamérica que habían pertenecido al antiguo imperio emprendieron nuevas conquistas en espera de las acostumbradas recompensas.

Los preparativos de guerra empezaban en el ámbito local, un hecho que se reflejaría más tarde en las divisiones multiétnicas de la época colonial en Ciudad Vieja. La nobleza reunía guerreros a petición del tlatoani tenochca y distribuía insignias y túnicas. Los mensajeros corredores y los sacerdotes viajaban delante de los escuadrones, que podían tener entre veinte y cuatrocientos hombres organizados por *calpolli* y altepetl, y a menudo marchaban bajo las dos banderas. La élite militar ostentaba trajes de algodón, pieles de animales y plumas, al igual que yelmos de madera también decorados con plumas. Llevaban escudos hechos de madera o algodón, caña y cuero, además de macanas de madera de roble y/o lanzadardos. Los trajes de los guerreros menos experimentados no tenían tantos adornos y estaban hechos de fibra de maguey, mientras que la gente común (por lo general, arqueros) se cubría sólo con taparrabos, la misma gama de vestimentas guerreras que se observa en el *Lienzo de Quauhquechollan*, obra pictórica nahua que describe la invasión a Guatemala.[13] Cuando viajaban

---

[12] Mary Hodge, "Political Organization of the Central Provinces", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 17–45; Carrasco, *The Tenochca Empire*, págs. 404–406; León Portilla, *The Aztec Image of Self and Society*, págs. 143 y 156; y Ross Hassig, *War and Society in Ancient Mesoamerica* (Berkeley: University of California Press, 1992), págs. 141–142 y 250 n23.

[13] Hassig, *War and Society*, págs. 139–141; y Hodge, "Political Organization", págs. 25–26. El *Códice Mendoza* describe la entrega del tributo de un prisionero de guerra de Tepeaca en la página 42r; véase Frances Berdan y Patricia Anawalt, editoras, *The Codex Mendoza*, 6

lejos, las tropas imperiales podían esperar libre paso, suministros y armas de los pueblos sojuzgados que encontraran en su camino. Es posible que pudieran incluso obtener más guerreros y tamemes de distritos militares como Citlatepec y Quauhquechollan, justo en las afueras del centro del imperio, y de pueblos sometidos o aliados más lejanos como Acatlán (cuyo gobernante era de linaje tenochca) o Coaixtlahuacan (cuyas únicas obligaciones tributarias eran militares) en Oaxaca.[14] Estos pueblos cultivaban campos especiales para uso militar y preparaban provisiones para llevar, como tortillas tostadas, semillas de chía y de cacao molidas con harina de maíz. Además, proporcionaban armas y guerreros de sus propias filas tanto de élite como gente común. Su función no debe de haber sido diferente cuando los nahuas y los españoles pasaron por Oaxaca en las décadas de 1520 y 1530 para recoger suministros, guerreros y auxiliares de camino a Centroamérica.

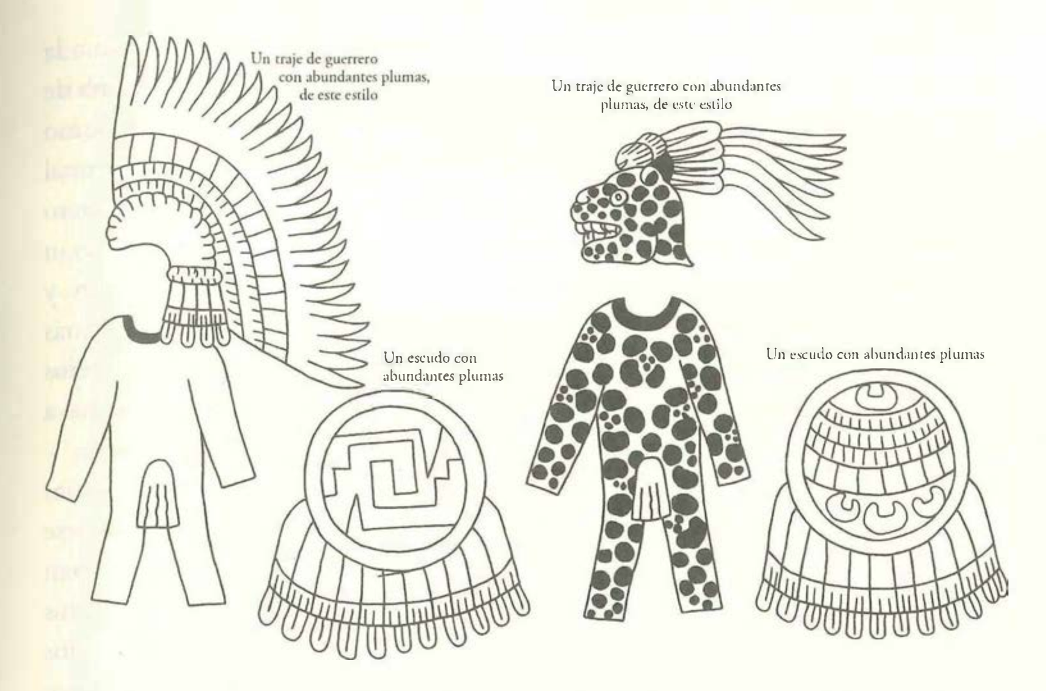
Asimismo, los métodos de guerra de los tenochcas presagiaban invasiones posteriores en alianza con los españoles. Si la presencia de un ejército imperial no persuadía a los señores locales de acceder a las exigencias del imperio, empezaba la guerra. Los arqueros y los soldados que portaban lanzadardos y hondas arrojaban proyectiles de larga distancia para confundir al enemigo y debilitar sus defensas. Los guerreros se enzarzaban en luchas cuerpo a cuerpo, en las que utilizaban lanzas, cuchillos, mazas y bolas de madera, también macanas de madera de roble con hojas de obsidiana o pedernal incrustadas en los bordes. En representaciones indígenas de conquistas nahuas-españolas posteriores, la incorporación de espadas de metal europeas fortalece este armamento. Mucho se ha dicho y escrito sobre el terrible poder de la espada para matar indígenas americanos desprevenidos en el siglo XVI, pero es evidente que los mesoamericanos percibieron las grandes ventajas que ofrecía esta tecnología.[15] Sin embargo, el reconocimiento de este hecho no debe cegarnos

---

tomos (Berkeley: University of California Press, 1992), III, pág. 91. Sobre el *Lienzo de Quauhquechollan*, véanse el Capítulo 3 y *Los conquistadores conquistados* de Florine Asselbergs.

[14] Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 398.

[15] Por ejemplo, Jared M. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W. W. Norton & Co., 1997), cap. 5; véase también Gonzalo Lamana, *Domination Without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2008), cap. 1. Camilla Townsend, en consonancia con el planteamiento de Diamond, optó recientemente por la tecnología (definida en sentido amplio como tecnología marítima y militar) para explicar la derrota de Tenochtitlán y el dominio europeo del continente americano en general. Los mesoamericanos estaban deseosos de aliarse con



Trajes de guerrero entregados como tributo al Imperio Azteca por el altepetl y las dependencias de Tzicoac, *Códice Mendoza*, f. 54r. Trazado por Jean Cuker Sells, cortesía de Frances Berdan y Patricia Anawalt.

---

los españoles, escribe, porque éstos eran "el único grupo que todos tenían razón de temer más que a cualquier otro con el que alguna vez se hubieran enfrentado" (Camilla Townsend, *Malintzin's Choices: An Indian Woman in the Conquest of Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006), pág. 113; véase también de la misma autora "Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico", *The American Historical Review* 108 (junio de 2003), págs. 659–687). Esta afirmación parece exagerada, pues muchas fuentes indican que los mesoamericanos y otros indígenas de América encontraban que las tecnologías europeas eran al menos tan atractivas como aterradoras. Véanse, por ejemplo, el *Lienzo de Analco* (Yanna Yannakakis, "The '*indios conquistadores*' of Oaxaca's Sierra Norte: From Indian Conquerors to Local Indians", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 227–253); el *Lienzo de Quauhquechollan* (el Capítulo 3 de este tomo y *Los conquistadores conquistados* de Asselbergs); las pinturas "Segesser I" y "Navajos" de 1851 (James Brooks, *Captives and Cousins: Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002), págs. 121–123 y 294); y Pekka Hämäläinen, *The Comanche Empire* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2008). No concuerdo con Townsend en que la tecnología era más importante que las epidemias o la política indígena en la conquista de Tenochtitlán y que el éxito de los españoles es lo que se debe explicar. No obstante, es innegable el impacto de la espada de acero en esta época, ya sea mediante el temor o la atracción.

a la violencia de las guerras mesoamericanas antes de que tuvieran acceso a la espada española, tampoco a las continuidades en la manera mesoamericana de hacer la guerra, incluso en la así llamada conquista española. El imperialismo tenochca quizá haya destacado la captura de prisioneros para gloria personal de los guerreros y sacrificio a los dioses, pero eso no significaba que el número acostumbrado de víctimas fuera mínimo o que los no combatientes estuvieran necesariamente protegidos. En las "guerras floridas" entre Tenochtitlán y Tlaxcala, Huejotzingo y Cholula, examinadas con mayor minuciosidad más adelante y consideradas por lo general muy ritualizadas, miles de guerreros morían en el campo de batalla. La conquista de lugares distantes suponía a veces la desaparición de pueblos enteros.[16]

Tras la conquista vino la ocupación y después la colonización. En provincias aliadas y sojuzgadas sin mayor dificultad, la presencia imperial solía limitarse a nombrar administradores burocráticos, llamados *calpixque*, que recaudaban tributos, dirigían los cultivos y supervisaban la producción masiva de ciertos productos para tributar como los textiles. En situaciones menos seguras, los guerreros ocupaban la zona al mando de un gobernador militar de alto rango, que normalmente era tenochca y cuya autoridad superaba la del calpixque de provincias más pacificadas. (Eso fue lo que sucedió en Tehuantepec, Oaxaca y Xoconusco, Chiapas cuyos dirigentes tenochcas se mantuvieron en sus cargos después de la caída de Tenochtitlán y más tarde prestarían apoyo a la alianza entre españoles, tlaxcaltecas y cholultecas cuando pasaron por sus provincias de camino a Guatemala en 1523–1524). A principios del siglo XVI ya los tenochcas habían establecido al menos cuarenta y tres guarniciones por todo el imperio. Guerreros y colonos de la Triple Alianza se asentaron junto con sus familias en parcialidades separadas de acuerdo con su respectivo lugar de origen. Otros se establecieron en pueblos conquistados, pero siempre en sus propias parcialidades. Los colonos militares recibían provisiones gratuitas de los pueblos

---

[16] Por ejemplo, Oztoman y Alahuiztlan en la Cuenca del Balsas en el estado contemporáneo de Guerrero cuando fueron atacados por fuerzas imperiales durante el reino de Ahuitzotl. Véanse Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 407; y López Austin y López Luján, *Mexico's Indigenous Past*, pág. 232. Sobre las guerras aztecas, véanse Inga Clendinnen, "'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico", *Representations* 33 (invierno de 1991), págs. 65–100 y un tanto más imaginativamente, *Aztecs: An Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), págs. 112–121; Hassig, *War and Society*, págs. 140–141; y Barry L. Issac, "The Aztec 'Flowery War': A Geopolitical Explanation", *Journal of Anthropological Research* 39: 4 (invierno de 1983), págs. 415–432.

conquistados de la zona y estaban exentos de los tributos que la población nativa debía pagar. Acostumbraban llevar consigo a sus esposas y otros parientes. Según el fraile franciscano Juan de Torquemada, los guerreros imperiales "en alguna parte de estas Indias acostumbraban llevarlas [a sus mujeres] para tenerlos los reyes más seguros".[17] En muchos casos, los colonos imperiales vivieron por generaciones en las regiones que ayudaron a pacificar; por ejemplo, un siglo después de las sangrientas conquistas tenochcas de la parte central de la Cuenca del Balsas, donde hoy está Guerrero, los administradores españoles informaban de grandes barrios e incluso pueblos enteros de población de habla náhuatl en esta antigua región fronteriza del imperio azteca, descendientes de aquéllos "que fueron gente de guarnición de Moteuczoma".[18]

Al igual que sucedería a principios de la colonia en Guatemala, miles de mesoamericanos no militares también emigraron a los confines del imperio para ayudar a integrarlo, estabilizar la situación local y forjar alianzas. En la década de 1450, Moteuczoma I transformó el paisaje político en los alrededores de Huaxyacac, Oaxaca al enviar a seis nobles tenochcas para asentarse en distintas áreas de la ciudad. Estaban acompañados de seiscientas familias de Tenochtitlán, sesenta de Texcoco y también de Tlacopán, otras más de Xochimilco y los demás pueblos chinampanecas. Los nuevos barrios se organizaron, como siempre, por grupo étnico y, según manifestaba el cronista tenochca del siglo XVI don Fernando Alvarado Tezozomoc, estos inmigrantes estaban "muy contentos y felices".[19] Se produjeron colonizaciones similares en la provincia

---

[17] Emily Umberger, "Aztec Presence and Material Remains in the Outer Provinces", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 152–158; Carrasco, en *The Tenochca Empire*, pág. 396, cita a Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 3 tomos. Miguel León Portilla, editor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975–1983), I, pág. 286.

[18] Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 271, de la relación geográfica de Ichcateopán en René Acuña, editor, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, 6 tomos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982–1988), VI, págs. 285–291. Las relaciones geográficas eran cuestionarios reales utilizados en la década de 1580 en todo el imperio español para reunir información sobre los dominios de la Corona española en las Indias. En la región de la Cuenca del Balsas, las relaciones informaban de poblaciones de habla náhuatl que eran descendientes de los colonos militares aztecas (al igual que otros inmigrantes más recientes de la Cuenca de México) en Tepecuacuilco, Acapetlahuayan, Teloloapan y Cocollan.

[19] Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 406; Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Stanford, California: Stanford University Press, 2001), pág. 335; y John K. Chance, "The Urban Indian in Colonial Oaxaca", *American Ethnologist* 3 (noviembre de 1976), págs. 603–632.

tributaria de Huaxtepec al suroccidente de Tenochtitlán en la década de 1470 y en Guerrero en la década de 1480. Es probable que los colonos enviados a los pueblos costeros de Veracruz y otras regiones más remotas del imperio no hayan estado tan dispuestos a irse. De acuerdo con el historiador español Antonio Herrera y Tordesillas, Moteuczoma II "vista la mortandad, i falta de la Gente en aquellas Tierras, sacar de México, i de los otros Pueblos, adonde havia mucha Gente, ocho mil familias: ... i los embiaba a poblar adonde havia havido gran Cocoliztle [enfermedades], i les daban casas, i heredades, i los hacia francos de Tributo, por tantos Años, i así bolvia a poblar la Costa, siempre que havia necesidad, sin hacer falta en los pueblos de donde los sacaba".[20]

El imperialismo tenochca supuso grandes movimientos poblacionales en la Cuenca de México. En las provincias centrales del imperio, siempre estaba presente la posibilidad de ser reclutado para el ejército imperial o enviado, voluntariamente o no, como colono a regiones recién conquistadas. No obstante, la reubicación en otras partes de Mesoamérica no significaba normalmente separarse por completo de la familia ni aislarse de su altepetl de origen. Los soldados peleaban en tropas organizadas por calpolli o altepetl al mando de su propia nobleza. Aquéllos que colonizaban otras partes del imperio muchas veces llevaban consigo a sus familias o las mandaban a traer después y se asentaban en barrios organizados étnicamente. Prestar servicio militar y asentarse en la frontera representaban oportunidades para algunos. Los guerreros y los miembros de la nobleza recibían cada uno derechos de usufructo de tierras y mano de obra en las regiones que ayudaban a conquistar. A los colonos se les entregaban tierras y casas, gozaban de una posición social más alta que sus vecinos originarios y estaban exentos de pagar tributo a la Triple Alianza, como hacían todos los demás súbditos. Todos estos patrones se reproducirían en la invasión de Centroamérica bajo la bandera española. El establecimiento de alianzas, la formación del ejército conquistador, la creación de guarniciones militares y barrios organizados por grupo étnico, la llegada de colonos no militares, la concesión de derechos de tierras a los capitanes del ejército, la expectativa de exención de tributos y la asignación de mano de obra forzosa reflejaban los métodos de expansión imperial del Posclásico. Michel Oudijk y Matthew Restall señalan no sólo la dependencia española de asesoría,

---

[20] Umberger, "Aztec Presence", pág. 155 n7. Los incas de Perú adoptaron métodos de colonización similares y enviaban a familias enteras —los *mitmaqkuna*— lejos de su tierra natal a desempeñar alguna función militar, religiosa o de otra índole para el imperio.

guerreros y suministros mesoamericanos sino también la estrecha correlación entre las rutas comerciales de los aztecas y las campañas de conquista en la década de 1520. La conquista española, escriben, "estuvo inspirada hasta cierto punto en los patrones de conquista que crearon el imperio mexica [tenochca]".[21] Y Ciudad Vieja-Almolonga era en esencia una colonia-guarnición creada según el modelo de puestos de avanzada imperial de los tenochcas.

ALIADOS IMPROBABLES, FUTUROS VECINOS

Los conquistadores indígenas que invadieron Guatemala en 1524 quizá hayan sido reclutados y organizados en gran medida como ocurrió durante el ascenso de Tenochtitlán, pero en términos políticos su alianza supone un drástico viraje de las campañas imperiales del pasado inmediato. En documentos del siglo XVI, en los que se dirigen directamente a las autoridades españolas, los nahuas y oaxaqueños de Ciudad Vieja se dividen en cuatro grupos: los "tlaxcaltecas, cholultecas, mexicanos y zapotecas". Los tlaxcaltecas y cholultecas de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala aparecen con frecuencia como actores protagónicos en estos documentos, mientras que los tenochcas y sus aliados de la Cuenca de México eran numerosos pero no superiores. El término mexicano en documentos del siglo XVI escritos en español se refería a veces sólo a los tenochcas, pero con igual frecuencia aludía a sus antiguos súbditos de habla náhuatl del centro de México. Algunos de estos así llamados mexicanos se habían rebelado contra la Triple Alianza y/o Tenochtitlán inmediatamente antes de la llegada de los españoles. Otros se unieron al ataque contra Tenochtitlán encabezado por tlaxcaltecas y españoles en 1519–1521. Los zapotecas, por otra parte, eran descritos por los líderes de Ciudad Vieja en la Guatemala del siglo XVI como guerreros independientes más que como servidores de la Triple Alianza y no se hacía ninguna mención de los mixtecas (aunque sabemos que éstos también participaron en las invasiones a Centroamérica). Las asociaciones políticas y militares cambiaban con frecuencia en Mesoamérica durante el Posclásico y muchas veces surgían divisiones entre los líderes del altepetl por cuestiones de estrategia. Por lo general, los vencidos en una batalla peleaban del lado del vencedor en las campañas subsiguientes, aunque fuera de mala gana.

---

[21] Michel Oudijk y Matthew Restall, "Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 31 y 49.

Aun así, desde la perspectiva de 1519, éstos eran aliados improbables que habían peleado amargamente entre sí tan sólo unos cuantos años antes. Esta complejidad contradecía su presentación ante los españoles como cuatro grupos cohesionados y reflejaba grandes cambios en el paisaje político del centro de México después de la derrota de Tenochtitlán.

Las nueve parcialidades de Ciudad Vieja cuyos nombres étnicos eran Tascala (por Tlaxcala), Cholula, Tenustitan (por Tenochtitlán), Tatelulco (por Tlatelolco), Chinampa (posiblemente por Xochimilco y sus alrededores), Quahquechula (por Quauhquechollan), Teguantepeque (por Tehuantepec), Tescuco (por Texcoco) y Otumpa (por Otumba), también simplificaban la heterogeneidad de las primeras guarniciones coloniales. No obstante, ofrecen un punto de partida conveniente para analizar qué tan importante, si no precisamente sorprendente, era la composición real de las fuerzas invasoras a Guatemala. Lo que resulta incongruente de inmediato es la asociación entre los tenochcas y los tlaxcaltecas. Por generaciones, las principales entidades políticas de la Cuenca de México habían competido con las de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala, sobre todo Huejotzingo, Cholula y Tlaxcala, conocidos como los reinos tramontanos, por el control económico y político de los recursos de la región. Moteuczoma I (1440–1468) instituyó "guerras floridas" anuales, en especial contra Tlaxcala y Huejotzingo, que según argumenta Ross Hassig estaban diseñadas para desgastar a estos enemigos implacables y, por ende, permitir la expansión a sus territorios.[22] Las guerras floridas contra Tlaxcala se intensificaron durante el reinado de Moteuczoma II a principios del siglo XVI, al igual que los enfrentamientos entre los tlaxcaltecas y los súbditos tenochcas a lo largo de la frontera con Tepeaca. Cuando los españoles llegaron, Tlaxcala estaba completamente rodeada por las provincias tributarias y estratégicas de la Triple Alianza.[23] Se ha dado mucha importancia a la animosidad entre Tlaxcala y Tenochtitlán y sus aliados, sobre todo para explicar la entusiasta asociación de los tlaxcaltecas con los españoles, quienes reclutaron a los primeros tanto como éstos a ellos, para cooperar en la destrucción de Tenochtitlán en 1521.

La relación entre Tlaxcala y Cholula era casi igual de tirante. Aunque estos dos reinos tramontanos eran objeto de presiones de Tenochtitlán, rara vez estaban en paz entre sí durante el período Posclásico tardío. En 1519, mientras

---

[22] Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*, pág. 37.

[23] Charles Gibson ofrece un buen resumen en *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (Stanford, California: Stanford University Press, 1952), págs. 14–15.

la economía de Cholula prosperaba la de Tlaxcala se hundía. Cholula, antiguo centro de culto a Quetzalcoatl, era un importante sitio de peregrinación y destino para la nobleza extranjera, incluso la que llegaba de Tenochtitlán para recibir legitimación política.[24] La riqueza fluía a través de esta entidad política ya que los pochtecas gastaban grandes sumas en ceremonias religiosas. Cholula nunca fue un enemigo tan acérrimo de Tenochtitlán como Tlaxcala y, a instancias de la Triple Alianza, envió (junto con Huejotzingo) grupos de ataque contra Tlaxcala. Incluso parece haber estado en disposición de establecer una asociación directa con los tenochcas en los años inmediatamente anteriores a la llegada de los españoles. El jesuita Francisco Clavijero narra cómo a principios del siglo XVI, los cholultecas emboscaron a guerreros tlaxcaltecas y dejaron miles de muertos.[25] Es probable que los tlaxcaltecas hayan sido los responsables de la masacre de miles de cholultecas durante la primera incursión que hicieran con los españoles a Tenochtitlán en octubre de 1519. No obstante, poco tiempo después los cholultecas se aliaron a la campaña dirigida por tlaxcaltecas en contra de Tenochtitlán; sin embargo, las lealtades se dividieron en el seno de su nobleza y su ayuda se obtuvo a un alto costo humano.[26] Los documentos que han sobrevivido no revelan si los aliados cholultecas que se asentaron en Ciudad Vieja representaban una facción en particular de este grande y poderoso altepetl.

Otros altepetl que participarían después en la conquista de Centroamérica y prestarían sus nombres a las parcialidades de Ciudad Vieja seguían sometidos al dominio firme de los tenochcas cuando llegaron los españoles a Mesoamérica. Esta situación era muy cierta respecto de los pueblos chinampanecas del distrito sur del lago, más concretamente Xochimilco, Mizquic y Cuitlahuac, aunque también Itztapalapan, Mexicatzinco, Huitzilopochco y el importante centro religioso de Culhuacán.[27] Antes de que los tenochcas ascendieran al poder, estos siete altepetl formaron su propia confederación política y fueron de los primeros que absorbió el recién formado núcleo de la Triple Alianza; sobre todo Xochimilco era fundamental para los proyectos de obras públicas en los

---

24 McCafferty, "Tollan Chollollan and the Legacy of Legitimacy".

25 Francisco Javier Clavigero, *Historia Antigua de México*, 4 tomos (México: Editorial Porrúa, S.A., 1945), III, pág. 45.

26 Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*, págs. 94–98.

27 Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 99.

alrededores del Lago de Texcoco y en la defensa de la frontera con Huejotzingo cuando no había sido sometido.[28] La élite de Culhuacán tenía nexos sanguíneos con la nobleza tenochca y los pueblos chinampanecas eran parte esencial de la expansión militar del imperio. En cualquier campaña, los guerreros que siempre venían delante eran de Tenochtitlán, Texcoco y Xochimilco "con todos los chinampanecas".[29] La traición de estos altepetl cuando la alianza hispano tlaxcalteca cercaba a una Tenochtitlán desgastada y aquejada por enfermedades en 1521 resintió profundamente a los tenochcas, al menos según sus parientes los tlatelolcas que relataron sus memorias de la conquista unos cuarenta años más tarde en el *Códice Florentino* de Fray Bernardino de Sahagún.[30]

Las relaciones de Quauhquechollan con Tenochtitlán fluctuaban más que las de los pueblos de chinampas. En la provincia tributaria de Tepeaca en la frontera entre las cuencas de México y Puebla-Tlaxcala, Quauhquechollan suministraba el equipo militar y los guerreros para la defensa contra los reinos tramontanos y las campañas de la costa del Golfo y Oaxaca. Era un aliado natural tanto geográfica como históricamente contra los reinos tramontanos de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala. No sólo se encontraba en la zona fronteriza sino también albergaba un antagonismo de vieja data con Huejotzingo, que poco a poco se había apoderado de gran parte de las tierras de Quauhquechollan a raíz de una serie de conflictos en el siglo XIV. A principios del siglo XV, Quauhquechollan cedió sus tierras ancestrales a Huejotzingo y se vio obligado a reubicarse.[31] Sin embargo, parte del militarismo de Quauhquechollan en nombre de Tenochtitlán en el siglo XV y principios del XVI había surgido por coerción, ya que se le exigía pagar tributo a Tenochtitlán con prisioneros de guerra de Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo. Su apoyo a la Triple Alianza era menos seguro que el de los pueblos chinampanecas. A la llegada de los españoles a la región central de México, parece que la posición de Quauhquechollan

[28] Frances Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996), pág. 236; y Carrasco, *The Tenochca Empire*, págs. 407–408.

[29] Nigel Davies, *The Aztecs: A History* (London: Macmillan, 1973), págs. 84 y 113; y Hodge, "Political Organization", pág. 20.

[30] Lockhart, *We People Here*, págs. 202–209.

[31] Florine Asselbergs, *Conquered Conquistadors: The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala* (Boulder: University of Colorado Press, 2008), págs. 41–44.

en el imperio ya había cambiado de aliado a enemigo. Los poblados que una vez habían estado bajo su dominio ahora formaban parte de la esfera política de Xochimilco y algunos eran obligados por la Triple Alianza a librar guerras contra sus antiguos gobernantes en Quauhquechollan.[32]

El cambio de lealtades predominaba incluso en el corazón de la Triple Alianza. Texcoco era al mismo tiempo el principal aliado político de Tenochtitlán en la Alianza y su rival más importante. Había encabezado muchas de las primeras conquistas del imperio azteca, pero el agresivo expansionismo del gobernante tenochca Ahuitzotl (1486–1502) amenazaba la posición de Texcoco. El sucesor de Ahuitzotl, Moteuczoma II, intentó consolidar aún más su poder no sólo mediante la intensificación del conflicto con Tlaxcala sino también a través de la subordinación de Texcoco. Durante una guerra florida con Tlaxcala, Moteuczoma II organizó la emboscada del ejército acolhua (como se denominaba a los habitantes de Texcoco) del tlatoani Nezahualpilli. Aprovechó la derrota de los acolhuas para revocar sus derechos a recibir tributo de los pueblos chinampanecas y se declaró gobernante absoluto de la Triple Alianza. Esta decisión dividió a la nobleza acolhua en facciones a favor y en contra de los tenochcas, además de causar graves tensiones en la coalición central de la Triple Alianza entre Tenochtitlán y Texcoco.[33] El líder de la facción rebelde Ixtlilxochitl, hijo de Nezahualpilli, se aliaría posteriormente con Hernando Cortés.

No es casual de cara a nuestros propósitos que Ixtlilxochitl estableciera su corte en Otumba, centro administrativo de las poblaciones otomíes al este del Lago de Texcoco. De acuerdo con el bisnieto de Ixtlilxochitl, el cronista mestizo don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Otumba fue uno de los mayores enemigos de Texcoco. Los acolhuas consideraban que los otomíes eran campesinos y los expulsaron de sus pueblos y ciudades durante el reinado de Techotlalatzin (c. 1377–1409). Ixtlilxochitl escribió: "Este fin tuvieron los otomíes, los cuales jamás Techotlalatzin le cuadró que esta nación viviese dentro de las repúblicas, ni ninguno de sus descendientes, por ser gente vil y apocada". Durante la Triple Alianza, Otumba se convirtió en una dependencia de Texcoco a la que pagaba tributos y cuyas residencias reales debía limpiar y abastecer durante seis meses

---

[32] Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, pág. 273 (Province 15: Ocuituco).

[33] Jerome Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), págs. 236–241.

de cada año con los otros pueblos "campesinos" que ayudaba a administrar.[34] Quizá sea un indicio de tensiones políticas y/o étnicas persistentes que a pesar de que Otumba continuó albergando la sede de poder de los acolhuas en la década de 1520, los otomíes y acolhuas se asentarían en parcialidades separadas en Ciudad Vieja durante la colonia.

Asimismo, los mexicas tenochcas y mexicas tlatelolcas se dividieron en la región central de México durante el Posclásico tardío y en Ciudad Vieja, Guatemala durante la colonia. Los tlatelolcas se separaron de los tenochcas a principios del siglo XVI. Durante la Triple Alianza, su altepetl se convirtió en un reino dependiente de Tenochtitlán y centro comercial del imperio. Los artesanos y comerciantes tlatelolcas mantuvieron relaciones estrechas con sus contrapartes de Tenochtitlán y juntos monopolizaron ciertas relaciones comerciales y políticas en el imperio.[35] El único tributo en especie que debía pagar el altepetl era de carácter militar: alimentos para llevar (era la única entidad política central que producía cacao molido con harina de maíz para el ejército), trajes de guerrero y mantas. No obstante, la herencia mexica que compartían tenochcas y tlatelolcas los dividía la mayoría de las veces. En el siglo XV, dos reyes tlatelolcas fueron asesinados por sus rivales de Tenochtitlán y en 1473 estalló una guerra civil entre las dos ciudades. Como burla, los tlatelolcas construyeron réplicas del Templo Mayor de Tenochtitlán y otras pirámides tenochcas para anunciar su rebelión, pero el tlatoani tlatelolca Moquihuix fue asesinado por el tlatoani tenochca Axayacatl, la dinastía tlatelolca fue reemplazada por gobernadores militares tenochcas y los tlatelolcas tuvieron que aceptar la humillación de limpiar y mantener el templo de Huitznahuac de Tenochtitlán como parte del restablecimiento del pago de tributos, mientras su propio templo se deterioraba.[36] La dinastía tlatelolca no fue restaurada sino

---

[34] Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, 2 tomos. Edmundo O'Gorman, editor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975–1977) I, págs. 380 y 535, citadas en Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 158.

[35] Voorhies, "Whither the King's Traders?", pág. 44; Hodge, "Political Organization", pág. 31; y Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 tomos (Salt Lake City: University of Utah Press, 1950–1982), IX, pág. 91.

[36] Leonardo López Luján, "Recreating the Cosmos: Seventeen Aztec Dedication Caches", en Shirley Boteler Mock, editora, *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998), págs. 176–187; Emily Umberger, "Art

hasta 1517 y es evidente que persistieron las tensiones después de esa fecha. Muchos años después, los tenochcas culpaban del fracaso de una campaña lanzada por Axayacatl en contra de los tarascas de Michoacán a los "fastidiosos tlatelolcas" que habían peleado junto a los tenochcas pero fueron capturados.[37] Alvarado Tezozomoc también expresó la rivalidad que mantenían los dos grupos mexicas como sigue: "Tlatelolco nunca nos lo quitará [la relación de su pasado], porque no es en verdad legado suyo. Esta antigua relación ... esta antigua relación pintada en los códices, nos la dejaron en México, para ser aquí guardada..."[38]

Todos estos gobernantes y súbditos de la Triple Alianza, en nuestra muestra los de Tenochtitlán, Texcoco, Tlatelolco, Otumba, los pueblos chinampanecas y Quauhquechollan, serían agrupados como "mexicanos" por los burócratas españoles durante la época colonial en Guatemala y, en algunos casos, por los propios líderes de Ciudad Vieja. El término no sólo ocultaba la diversidad de las fuerzas invasoras sino también la ayuda específica que cada grupo pudo haber brindado a la invasión a Centroamérica. Durante el auge de la Triple Alianza, Texcoco, Xochimilco, Otumba y Tenochtitlán estaban entre las únicas doce entidades políticas de las que provenían exclusivamente los pochtecas y *tealtianime* (comerciantes que también eran purificadores de víctimas de sacrificios). Tenochtitlán, Texcoco y Xochimilco constituían el núcleo del ejército imperial. Xochimilco y Quauhquechollan protegían la frontera con Tlaxcala, mientras que Tlatelolco y Quauhquechollan suministraban las provisiones militares. Los reinos sometidos de Tlatelolco, Xochimilco y Otumba gobernaban otras dependencias ubicadas centralmente y su posición en el corazón del imperio se reflejaba en los rituales que rodeaban la realeza de Tenochtitlán (por ejemplo, ninguno aparece entre los pueblos que debían

---

and Imperial Strategy in Tenochtitlan", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 96–97; Pedro Carrasco, "The Territorial Structure of the Aztec Empire", en H. R. Harvey, editor, *Land and Politics in the Valley of Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991), pág. 101; y Carrasco, *The Tenochca Empire*, págs. 108–109.

37 León Portilla, *The Aztec Image of Self and Society*, págs. 109–110; cf. a John Bierhorst, traductor, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs* (Stanford, California: Stanford University Press, 1985), fols. 73v–74r.

38 León Portilla, *The Aztec Image of Self and Society*, pág. 80; y Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León, traductor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975), págs. 4–6.

enviar delegados a la inauguración del tlatoani tenochca Tizoc en 1481).[39] Nos queda la duda de hasta qué punto las contribuciones específicas de estos altepetl a la invasión de Centroamérica se derivaron o invirtieron los papeles que cada uno había desempeñado normalmente durante el imperialismo azteca.

Los "tlaxcaltecas" de Ciudad Vieja a principios de la colonia constituían un grupo distinto al de los "mexicanos", pero probablemente esta etiqueta étnica también ocultaba divisiones internas; por ejemplo, según una fuente, los tlaxcaltecas que viajaron con Pedro de Alvarado en 1524 duplicaban en número a los huejotzingas.[40] No obstante, nunca se fundó una parcialidad llamada Huejotzingo en Ciudad Vieja durante la colonia. Tlaxcala y Huejotzingo eran rivales en el Posclásico tardío. De los dos reinos, Tlaxcala fue el que menos poder tuvo durante la mayor parte del siglo XV. Huejotzingo cambiaba frecuentemente de alianzas entre Tenochtitlán y Tlaxcala, hasta que a raíz de una guerra decisiva en 1504, esta última impuso su dominio sobre Huejotzingo y luego las dos provincias repelieron una fuerte campaña que Moteuczoma II había lanzado en su contra. No está claro cuál era la posición de Huejotzingo cuando la derrota de Tenochtitlán, quizá quedó supeditado al régimen tlaxcalteca o había sido conquistado recientemente por Tenochtitlán.[41] En todo caso, las tensiones entre los dos altepetl persistieron, como se evidencia en la famosa carta que los huejotzingas le escribieron al rey de España en 1560 para reclamar que ellos eran los aliados originales del rey mientras que "esos tlaxcaltecas" habían peleado contra los españoles y albergaban a señores amotinados.[42] Las tensiones entre Huejotzingo y Tlaxcala quizá expliquen la ausencia de una parcialidad que lleve el nombre de Huejotzingo en Ciudad Vieja y su omisión en la mayoría de documentos de la época de la conquista acerca de los conquistadores indígenas en Guatemala (en los que Tlaxcala y Cholula figuran en primer plano). Los tlaxcaltecas parecen haber suplantado a los huejotzingas como prominentes actores políticos en la Guatemala del siglo XVI. Es posible que los guerreros y

---

39 Carrasco, *The Tenochca Empire*, págs. 412–415.

40 Archivo General de Indias, Sevilla, España (en lo sucesivo citado como AGI) Justicia 291, "Los yndios mexicanos, taxcaltecas, çapotecas y otros con el fiscal de S.M. sobre que se les livertase de pagar tributos" (1564), fol. 171.

41 Véase Issac, "The Aztec 'Flowery War'" para obtener una cronología aceptada de la historia política de Huejotzingo desde 1484 hasta 1521 basada en las crónicas del siglo XVI, pero también véase Carrasco, *The Tenochca Empire*, pág. 48.

42 Lockhart, *We People Here*, págs. 292–293.

colonos de Huejotzingo fueran categorizados como mexicanos en Ciudad Vieja, pero lo más probable es que se hubieran unido a la Parcialidad de Tlaxcala y fueran oficialmente clasificados como tlaxcaltecas.

Asimismo, sabemos que tanto zapotecas como mixtecas de Oaxaca se unieron a la invasión nahua-hispana de Centroamérica y se asentaron en San Gaspar Vivar al noreste de Ciudad Vieja fundado alrededor de 1530 y en otras partes.[43] No obstante, a la única parcialidad asociada con poblaciones oaxaqueñas en Ciudad Vieja durante la colonia se le dio el nombre de Tehuantepec, al igual que la sede del reino zapoteca en la costa del Pacífico de Oaxaca a principios del siglo XVI. Los mixtecas también están conspicuamente ausentes de los cuatro grupos en que se dividieron los propios aliados indígenas para enviar sus peticiones a la Corona en el siglo XVI: "mexicanos, tlaxcaltecas, cholultecas, y zapotecas". ¿Por qué? La respuesta más sencilla es demográfica. A principios del siglo XVI, Tehuantepec era el asentamiento más grande del istmo del mismo nombre con 25,000 habitantes o más, en su mayoría zapotecas.[44] A su paso por Tehuantepec, de camino a Guatemala, Pedro de Alvarado reclutó a muchos guerreros aliados. Quizá ésta sea toda la explicación que necesitemos, pero vale la pena escudriñar un poco más para entender la aparente exclusión de los mixtecas de toda preeminencia política en Ciudad Vieja a principios del período colonial.

Tanto mixtecas como zapotecas de las tierras altas del norte y del Valle de Oaxaca emigraron al litoral del Pacífico en el siglo XV. En este proceso competían por tierras y poder político, y fueron desplazando progresivamente a los zapotecas, huaves, zoques y otros pueblos costeros. En su estudio de lienzos oaxaqueños, Michel Oudijk ha identificado numerosos casos de matrimonios endogámicos de carácter estratégico entre las casas reales de zapotecas y mixtecas en la Oaxaca del siglo XV, lo cual consolidó el poder de las élites

[43] Archivo General de Centro América, ciudad de Guatemala (en lo sucesivo citado como AGCA), A1, leg. 4084, exp. 32406, "Contra Gaspar Pérez, indio preso en la carcel del corte, sobre que le acusa ser casado dos veces siendo viva la primer muger" (1589); Christopher Lutz, *Santiago de Guatemala, 1541–1773: City, Caste, and the Colonial Experience* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994), pág. 28; Robinson A. Herrera, *Natives, Europeans, and Africans in Sixteenth-Century Santiago de Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 2003), pág. 226 n46; William Sherman, *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979), pág. 71; y Wendy Kramer, *Encomienda Politics in Early Colonial Guatemala* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1994), pág. 220.

[44] Zeitlin, *Cultural Politics*, pág. 36.

entre varios linajes en importantes ciudades-Estado emergentes como Zaachila, Tehuantepec, Teozacualco y Tlaxiaco. No obstante, a veces las alianzas entre élites resultaban contraproducentes, como lo evidencia la propia historia de Tehuantepec. Los soberanos zapotecas se habían asentado en Tehuantepec porque un matrimonio estratégico entre las familias gobernantes de mixtecas y zapotecas no había logrado resolver las tensiones entre sus linajes. Cuando el señor zapoteca de Zaachila, pueblo del valle, murió sin heredero a mediados del siglo XV, la familia mixteca de su esposa se apoderó de la dinastía. La rama adversaria zapoteca, encabezada por un señor llamado Cosijopii, abandonó Zaachila y emigró a Tehuantepec para establecer una corte rival.

A finales del siglo XV, se realizó otro matrimonio estratégico conformado por Cocijoeza, hijo y heredero del rey Cosijopii con la hija o hermana de Moteuczoma, quizá como un intento de la casa real zapoteca de salvaguardar su autonomía política e incluso de imponerse a sus vecinos a través de una alianza con el poderoso imperio (invasor) de los tenochcas. A la historia de Cocijoeza y la princesa tenochca, llamada Copa de Algodón por su reconocida belleza, se le da a veces un giro romántico; sin embargo, la estrategia resultó contraproducente otra vez desde un punto de vista político.[45] Al morir Cocijoeza a principios del siglo XVI, su joven hijo Bichana Lachi se convirtió en rey de los zapotecas de Tehuantepec. Se asignó a un regente tenochca de nombre Xolotl para que ejerciera el poder político en nombre de Bichana Lachi. Después de la caída de Tenochtitlán, los mixtecas de la costa resistirían las primeras expediciones pequeñas de nahuas y españoles que pasaron por la región en 1521; sin embargo, Xolotl cooperaría con Pedro de Alvarado a cambio de la ayuda del español para aplastar a los mixtecas y una rebelión de señores zapotecas locales en marzo de 1522. (Alvarado recibiría posteriormente la ciudad mixteca de Tututepec y la de Xalapa, centro de la rebelión zapoteca contra Xolotl, como encomiendas de la Corona).

En diciembre de 1523, Xolotl y Bichana Lachi también serían anfitriones de la fuerza invasora de Pedro de Alvarado en Tehuantepec, cuya mayoría era nahua, y aportarían una cantidad considerable de guerreros a la campaña. Entretanto, algunos nahuas se quedaron en Tehuantepec y fortalecieron la autoridad de Xolotl. Durante los catorce años siguientes, Tehuantepec sería administrada por estos colonos nahuas, una situación que llevó al estallido de una rebelión encabezada por el propio Bichana Lachi. En este mismo período,

---

[45] Zeitlin analiza varias versiones de esa historia en *Cultural Politics,* págs. 4–26.

la Parcialidad de Teguantepeque fue fundada en el lugar que se convertiría en Ciudad Vieja, Guatemala. Quizá la mayoría de los colonos originales que vivían en esta Parcialidad de Teguantepeque eran en realidad zapotecas de la costa del Pacífico, pero el nombre de la parcialidad y la primacía acordada a los zapotecas en los pronunciamientos políticos de Ciudad Vieja en la década de 1560 también podría reflejar la estrecha cooperación entre Xolotl, el regente tenochca; el rey zapoteca Bichana Lachi, su joven pupilo; y Pedro de Alvarado cuando fue fundada la colonia en Guatemala.[46]

Durante el Posclásico en Mesoamérica, las necesidades del altepetl y las metas estratégicas de las élites locales determinaban rigurosamente las lealtades políticas y las alianzas militares. No obstante, las diferencias entre los pueblos podían ser profundas, intensificadas por años de guerra, como ocurrió en particular con los altepetl de las cuencas de México y de Puebla-Tlaxcala. En 1519, la Triple Alianza de Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopán en la Cuenca de México permaneció intacta y siguió ampliando sus dominios imperiales, a pesar del poder desproporcionado de Tenochtitlán y una revuelta interna de los acolhuas. Los reinos más poderosos de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala (Tlaxcala, Cholula y Huejotzingo) siguieron desafiando la hegemonía regional de la Triple Alianza, incluso mientras competían entre sí por cualquier ventaja que pudieran obtener contra Tenochtitlán. La derrota de Tenochtitlán en 1521 puso fin a este equilibrio desigual de poder entre los diversos reinos del valle del centro de México. De ahí que la división jerárquica del liderazgo de Ciudad Vieja en el siglo XVI entre "tlaxcaltecas, cholultecas, mexicanos y zapotecas" refleje un importante reordenamiento político: los antiguos señores imperiales y sus aliados zapotecas se subordinaron a los tlaxcaltecas y cholultecas.

Las nueve parcialidades de Ciudad Vieja en el siglo XVI también suponen un reordenamiento social significativo. El envío de guerreros y colonos a conquistar tierras extranjeras era común entre los aliados indígenas de los españoles. Asimismo, era típico de la política mesoamericana del Posclásico que algunos de los aliados hubieran sido enemigos unidos por sus obligaciones

46 Kent Flannery y Joyce Marcus, editores, *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations* (New York: Academic Press, 1984), págs. 290–362; Joseph Whitecotton, *Zapotec Elite Ethnohistory: Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca* (Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Publications in Anthropology, 1990); Michel Oudijk, *Historiography of the Bènizàa: The Postclassic and Early Colonial Periods (1000–1600 A.D.)* (Leiden: Research School CNWS, 2000); y Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, pág. 338.

mutuas con un poder imperial, se tratara de Tenochtitlán o de Castilla.[47] No obstante, vale la pena hacer una pausa para contemplar la *Realpolitik* en estas alianzas más bien llamativas de los tenochcas, tlaxcaltecas, quauhquecholtecas, huejotzingas, zapotecas y mixtecas sólo unos cuantos años después de la caída de Tenochtitlán. Hasta ahora, ninguna documentación ha arrojado luz sobre las intrincadas relaciones entre los capitanes, guerreros y auxiliares de altepetl rivales o derrotados que marcharon hacia el sur bajo la bandera española en la década de 1520. Sin esta información sólo podemos adivinar lo tensas que deben de haber sido sus alianzas y lo difícil de dejar viejas enemistades tras sí. Sólo quisiera señalar el potencial tanto para la rivalidad como para la cooperación entre los conquistadores nahuas, zapotecas y mixtecas de Guatemala a raíz de las relaciones de vieja data que antecedieron y quizá eclipsaron la llegada de los españoles.

MESOAMERICANOS EN LAS PRIMERAS CAMPAÑAS DE CONQUISTA, 1519–1545

La derrota de los mexicas de Tenochtitlán fue un parteaguas en la historia mesoamericana y creó las condiciones que llevarían a la invasión de Guatemala en 1524. No soy la primera persona que se pregunta si en ese momento era verdaderamente una conquista española. Incluso el muy vilipendiado historiador anglosajón del siglo XIX William Prescott, a menudo criticado por su tendencia a glorificar a Cortés, señaló que "el imperio de los indios fue, en cierto modo, conquistado por indios".[48] Después de su alianza inicial en septiembre de 1519, los tlaxcaltecas y españoles entraron a Cholula y poco después masacraron a miles de habitantes cholultecas, incluyendo al tlatoani a quien Cortés reemplazó por consejo de sus aliados tlaxcaltecas. Como lo expresa Ross Hassig: "en este golpe de estado, la mano española empuñaba la espada y los indios la guiaban, pues sólo ellos entendían la distribución de poder en

---

[47] Para un análisis de este punto, véanse de Oudijk y Restall, "Mesoamerican Conquistadors" y con mayor detalle, *La conquista indígena de Mesoamérica*.

[48] Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, pág. 818. Véanse también Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*; Lockhart, *We People Here*, págs. 5–7; Townsend, "Burying the White Gods"; y Restall, *Los siete mitos de la conquista española* como ejemplos de muchas reinterpretaciones actuales de la conquista "española".

Chollollan y sabían quiénes apoyarían la posición insurgente (antiazteca)".[49] (A pesar de la coerción que pudieran haber experimentado los cholultecas, es ciertamente significativo el paralelo entre esta asociación inicial de tlaxcaltecas-cholultecas con los españoles y la jerarquía tlaxcalteca-cholulteca existente en las primeras generaciones de líderes políticos de Ciudad Vieja, que parece haber perdurado de alguna manera durante todo el período colonial). Después de entrar y ocupar Tenochtitlán en noviembre de 1519, los insurgentes fueron expulsados a la fuerza en junio de 1520 por el tlatoani acolhua Cacama que permaneció leal a Moteuczoma II. Casi de inmediato estos aliados planificaron un nuevo ataque a la ciudad imperial y pasaron el año siguiente captando apoyo de pueblos subyugados de la periferia como Xochimilco y Coyoacán. Contaron con la ayuda del tlatoani acolhua rival Ixtlilxochitl, quien tenía corte aparte en Otumba, en rebelión contra el control tenochca de su altepetl. Debilitada por una epidemia de viruela, Tenochtitlán fue sitiada en junio de 1521. Los tenochcas huyeron a Tlatelolco donde su tlatoani Quauhtemoc se rindió en agosto. (Moteuczoma había muerto durante la expulsión de los insurgentes de Tenochtitlán el año anterior).

Los relatos de españoles e indígenas concuerdan en que cientos de miles de aliados indígenas lucharon contra los tenochcas en 1521, y superaban abrumadoramente en número a unos seiscientos españoles combatientes de a pie y a caballo que empezaron la marcha hacia la ciudad en diciembre de 1520. Dicho lo anterior, Hassig calcula que quizá unos mil españoles murieron en la campaña de nueve meses, en comparación con "un número desconocido de aztecas e indígenas aliados, que seguramente sumaban muchas decenas de miles de cada lado".[50] Según el argumento de Hassig, tomar en serio estas enormes diferencias numéricas entre conquistados, españoles y nahuas supone conceptuar a estos últimos como protagonistas en la conquista de Tenochtitlán y no sólo en el combate propiamente dicho sino también en la estrategia y las tácticas de conquista. Dado el desconocimiento entre los españoles de las políticas y guerras mesoamericanas, los nahuas manipulaban a los primeros tanto como a la inversa.[51] La contribución de los tlaxcaltecas a la conquista de Tenochtitlán es muy conocida, y con razón. En las cartas de Cortés, cuyo

---

[49] Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*, pág. 81.

[50] *Ibid.*, pág. 175.

[51] *Ibid.*, pág. 5.

propósito era destacar el valor español (y más específicamente el suyo propio), es empero imposible no darse cuenta del grado hasta el cual los tlaxcaltecas guiaban militar y políticamente a los españoles; sin embargo, la conquista de Tenochtitlán también dependía de la rápida expansión de un ejército de guerreros de Texcoco, Cholula, Huejotzingo, Chalco, Cuitlahuac, Mizquic, Culhuacán, Acolhuacán, Quauhquechollan y de otros altepetl del centro de México.[52] Durante el sitio de Tenochtitlán, estos guerreros indígenas llenaron los canales del Lago de Texcoco, quemaron edificios y tomaron cautivos. Hasta los xochimilcas, cuya lealtad a Tenochtitlán parece haberse mantenido en los años inmediatamente anteriores a la invasión española, abandonaron a los tenochcas. El sentido de haber sido traicionados es palpable en la versión de la conquista contada por los últimos aliados de los tenochcas, sus parientes los tlatelolcas, a Fray Bernardino de Sahagún en la década de 1550:

> Por esta causa los mexicanos tomaron gran enojo contra los de Xuchimilco, y dixeron, "Estos de Xuchimilco moran entre nosotros y espiannos y avisan a los de su pueblo de lo que nosotros hacemos. Mueran". Y como haviendo determinado de matarlos, todos començaron a sacarlos de sus casas: hombres y mugeres, viejos y viejas. Y a todos los mataron sin dexar nadie, por odio de aquellos que havían hecho la traición so color de ayudar.[53]

Después de que Quauhtemoc se rindiera y entregara Tenochtitlán, la atención de los vencedores se centró en obtener control del núcleo del antiguo imperio tenochca y hacer un reconocimiento de regiones lejanas. Una vez más, los españoles dependían de la asesoría y apoyo de la nobleza indígena (incluyendo los tenochcas) y hablaban en muy buenos términos de esta ayuda en sus cartas y memorias. El número de aliados indígenas contado por los conquistadores

---

[52] Véanse los Anales de Tlatelolco en Lockhart, *We People Here*, pág. 265; y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 tomos. Carmelo Sáenz de Santa María, editor (Madrid: Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982), I, pág. 304.

[53] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 tomos, edición de Juan Carlos Temprano (Madrid: Dastin S.L., 2001), II, págs. 1108–1109. La versión náhuatl dice: "Auh çatepã ie ic qualani in Mexica: quitoque. Ca nican totlan onoc, technelotoc in suchimilcatl in ie nican chanchiva, amo nel vmpa contlalia in itlatol. Auh inin ça tiquincaoa, çan popolivi: auh in ie iuhqui, in o vel motzótec, niman ie ic teçaçaco in cioatzitzinti, in ilamatzitzin yoã in ie tlapalivi, muchintin mimictiloque, aocac mocauhque, ca iuhquin quimontlatolevito, quimoncuitlachivito in ovallaque in techpalevizquia xochmilcatl, in cuitlaoacatl." Lockhart, *We People Here*, pág. 206.

españoles, aunque difícil de verificar, es impresionante. Alonzo Morzillo, un testigo en la investigación oficial de la conducta de Pedro de Alvarado en la conquista, recordaba que unos treinta españoles y 24,000 auxiliares indígenas tomaron parte en la campaña de Alvarado en Xalapa, Oaxaca.[54] En sus cartas a Carlos V de España, Cortés señala la cooperación de un "capitán general a quien había conocido en tiempo de Mutezuma" y otros "caciques" con quienes había trabajado para reconstruir y repoblar Tenochtitlán. Según Cortés, había contado con más de 100,000 indígenas aliados en la primavera de 1522 y menciona específicamente que lo habían acompañado unos 40,000 a pacificar la región del Río Pánuco y a expulsar a otro conquistador español, de nombre Francisco de Garay. Por lo general, Cortés se refería simplemente a los "muchos hábiles guerreros" que acompañaban a los españoles en sus campañas militares sobre tierras distantes, imprecisión ésta que muchos han atribuido a la propia vanagloria de Cortés.[55]

Bernal Díaz del Castillo, famoso por sus vívidas descripciones de las entradas de la época, varía en los cálculos que hace de las contribuciones de los aliados mesoamericanos. Su *Historia verdadera de la conquista de México* sólo tiende a mencionar grandes cantidades de guerreros mesoamericanos cuando se trata de campañas para responder a los levantamientos o rebeliones en las filas de los españoles y, a veces, incluso cifras menores que las citadas por Cortés. En la campaña del Pánuco, por ejemplo, la *Historia* de Díaz del Castillo menciona sólo entre 8,000 y 10,000 aliados "mexicanos" en contraste con los 40,000 que relata Cortés. En su descripción de las campañas de Cortés contra un rival español en Honduras, Díaz del Castillo alude a 3,000 aliados mesoamericanos.[56] Ofrece cifras mucho menores (menos de mil) o, por lo general, ninguna cuando se trata de otras campañas y sobre todo de aquéllas en las que participó el propio Díaz del Castillo. No obstante, las acciones de los "indios amigos" destacan en las memorias de conquista de Díaz del Castillo. En la *Historia*, los nahuas, en particular, aparecen siempre limpiando

---

[54] Ignacio Rayón, editor, *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado, ilustrado con estampas sacadas de los antiguos códices mexicanos* (México: Valdes y Redondas, 1847), pág. 47.

[55] Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, 2 tomos (Madrid: Calpe, 1922), I, págs. 165–166; II, págs. 64–65, 78 y 103–107.

[56] Matthew Restall señala la ironía de este ejército mayoritariamente indígena en campaña al mando de Cortés contra Cristóbal de Olid en *Seven Myths of the Spanish Conquest* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pág. 51.

caminos, acarreando alimentos, luchando en el campo de batalla y muriendo en Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Chiapas y Guatemala, todo al servicio de la Corona española. Díaz del Castillo, al igual que Cortés, también identifica por nombre a varios señores de alto rango que pelearon al lado de los españoles, como el tenochca don Juan Velasquez, un "capitán de Quauhtemoc" que viajó por Centroamérica con Pedro de Alvarado y Díaz del Castillo, y falleció en el viaje de regreso a la ciudad de México.[57]

Las fuentes españolas no dejan duda de que los aliados indígenas fueron fundamentales no sólo en la caída de Tenochtitlán sino también en las numerosas y a menudo prolongadas batallas subsiguientes. Los descendientes mestizos de la nobleza indígena así lo confirmaron en sus propias crónicas, sólo que desde una perspectiva bastante distinta. Al igual que los españoles, celebraban —y exageraban— la participación de sus antepasados en la conquista. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, el bisnieto mestizo de Ixtlilxochitl, el tlatoani de Texcoco en la época de la conquista, describe a los señores de Texcoco y Tenochtitlán como los principales instigadores de la conquista de Centroamérica:

> En el año de 1523, teniendo noticia Ixtlilxuchitl y Quauhtemoczin, que los de Quauhtemalan, Otlatlan, Chiapan, Xóconuxco y otras provincias de la costa sur, sujetas á las tres cabeceras estaban rebeladas pocos dias habia, y hacian guerra a los que eran de la parte de los cristianos ... (dieron) aviso á Cortés, el cual tenia presupuesto de enviar ciertos españoles, para que reconociesen la tierra ... y (Cortés) dijo á los señores, que mandasen a sus vasallos le diesen socorro para que fuesen con Alvarado a sujetarlos (a estas provincias). Quauhtemoc y Ixtlilxuchitl, que ya tenian apercibidos a sus vasallos, juntaron veinte mil hombres de guerra, y muy expertos en la milicia y tierras de la costa, enviando cada uno de ellos a su general, con diez mil hombres de guerra, los cuales fueron con Alvarado, y llevaba mas de trescientos españoles.[58]

Días después, escribe Ixtlilxochitl, 20,000 guerreros más fueron despachados para ayudar a Diego de Godoy en Chamola. Entre 5,000 y 6,000 tlaxcaltecas se unieron a otros 20,000 acolhuas varios meses después de conquistar Oaxaca con Rodrigo Rangel. Uno de los generales en esa conquista

---

[57] Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, I, págs. 424, 434 y 572.

[58] Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, pág. 487.

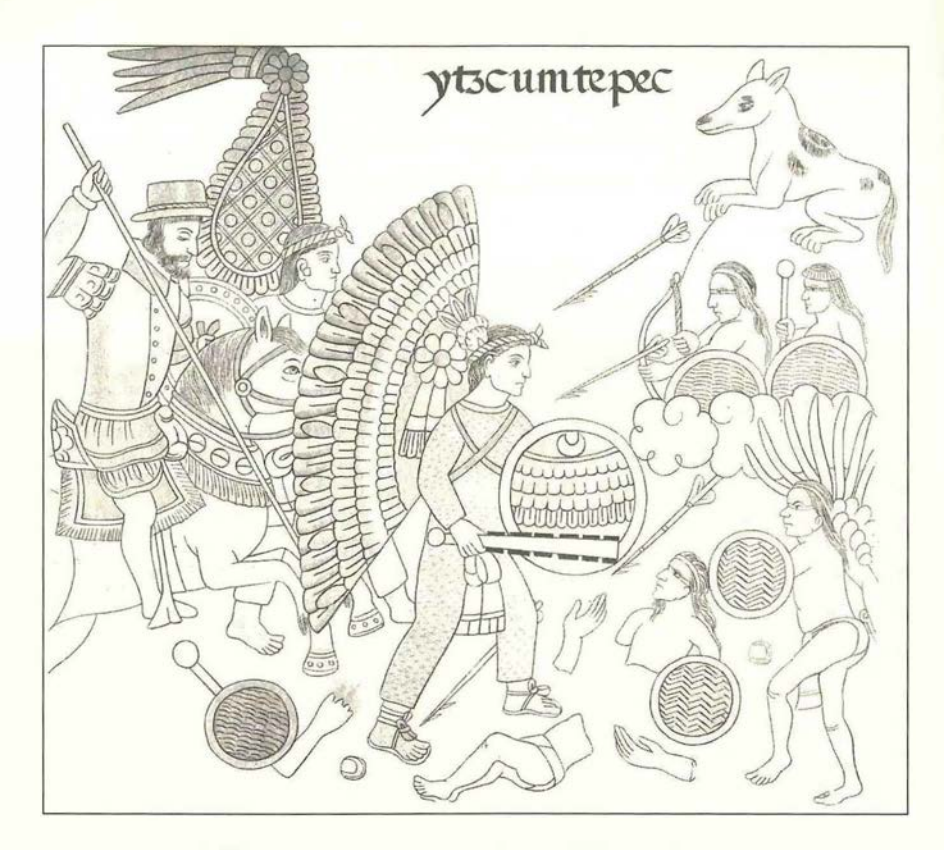
era hermano del tlatoani Ixtlilxochitl.[59] En las memorias de conquista escritas por el bisnieto del mismo Ixtlilxochitl, los señores de Texcoco y Tenochtitlán, todavía aliados como parte de las "tres cabeceras" y ahora también "de los cristianos", reaccionan a informes de rebeliones violentas contra su propia gente estacionada en el sur y obtienen la ayuda de los españoles para detenerlas, aun cuando los ejércitos indígenas superan en número a los pequeños grupos de españoles que los acompañan.

Mejor conocida y muy similar es la versión del cronista mestizo Diego Muñoz Camargo de Tlaxcala quien celebra el servicio prestado por los guerreros tlaxcaltecas al mando de los españoles tanto en el texto de su *Historia (o Descripción) de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala* como en las ilustraciones del *Lienzo de Tlaxcala* que lo acompañan. Los guerreros tlaxcaltecas con sus armaduras de algodón y plumas adornan decenas de descripciones pictóricas de varias batallas de conquista (probablemente copiadas de pinturas anteriores por artistas indígenas).[60] Los guerreros tlaxcaltecas están ricamente ataviados, en comparación con los trajes y armas muchas veces rudimentarias de sus oponentes. En el campo de batalla, los españoles aparecen unas veces enfrente o arriba de los tlaxcaltecas; otras, detrás o debajo e incluso a la par en algunas ocasiones. No hay una superioridad manifiesta sobre los tlaxcaltecas ni en su ubicación ni en su posición. Muñoz Camargo no cuantifica cuántos guerreros

---

59 *Ibid.*, I, pág. 490. Para un análisis de las posiciones retóricas de Ixtlilxochitl, véase Rolena Adorno, "Arms, Letters, and the Native Historian in Early Colonial Mexico", en René Jara y Nicholas Spadaccini, editores, *1492–1992: Re/discovering Colonial Writing*, Hispanic Issues No. 4 (Minneapolis, Minnesota: Prisma Institute, 1989), págs. 201–224.

60 El lienzo anterior quizá sea copia del *Lienzo de Tlascala*, conocido como el Manuscrito de Texas de la Colección Latinoamericana Nettie Lee Benson (University of Texas en Austin). Se analizaron recientemente otros lienzos coloniales anteriores como descripciones de la participación de mexicanos de la región central en la conquista, incluyendo el *Lienzo de Quauhquechollan* que muestra la conquista de Guatemala y el *Lienzo de Analco* en el que se observa la conquista de Oaxaxa. Véanse Asselbergs, *Los conquistadores conquistados*; Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2008); Travis Kranz, "The Tlaxcalan Conquest Pictorials: The Role of Images in Influencing Colonial Policy in Sixteenth-Century Mexico" (Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 2001); y Jeanne Gillespie, *Saints and Warriors: Tlaxcalan Perspectives on the Conquest of Tenochtitlan* (New Orleans, Louisiana: University Press of the South, 2004).



Lienzo de Tlaxcala, escena 80, "Ytzcuintepec" (Escuintla, Guatemala).
De *Antigüedades mexicanas*.

participaron en estas conquistas, sólo alude a que "eran muchísimos".[61] La repetición de estas escenas pictóricas y la aparente igualdad entre tlaxcaltecas y españoles transmite una imagen muy distinta de la conquista a la que describen las cartas de Cortés o la *Historia* de Díaz del Castillo. El *Lienzo de Tlaxcala* también subraya lo difícil que fue la pacificación de la región central de México y otras regiones lejanas después de 1521. Al menos ochenta y una pinturas de batallas son posteriores a la caída de Tenochtitlán y la rendición de Quauhtemoc. Muchas también muestran cómo los tlaxcaltecas derrotan a antiguos tributarios imperiales que más tarde enviarían guerreros para ayudar a invadir Guatemala en 1524.

---

[61] Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Facsímil, editado por René Acuña (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981).

Por último, los aliados indígenas describen su participación voluntaria en la conquista de Tenochtitlán y otras campañas subsiguientes en peticiones, probanzas (prueba legal de méritos y servicios en espera de favores reales) y cartas a la Corona escritas al estilo español que se remontan a la década de 1530.[62] Algunas se habían elaborado en nombre de los altepetl de los aliados. Los señores de Huejotzingo aseguraban que sus guerreros habían participado en las conquistas de Michoacán, Jalisco, Culhuacán, Pánuco, Oaxaca, Tehuantepec y Guatemala.[63] Asimismo, los señores de Xochimilco recordaban en 1563 que le habían suministrado 2,000 canoas y 12,000 hombres a Cortés en la conquista de Tenochtitlán; 1,500 para cada una de las campañas de Centroamérica y Pánuco y 600 para el ejército de Nuño de Guzmán en Jalisco. Señalaban, celosamente, que merecían el favor de la Corona tanto como los tlaxcaltecas.[64] Algunos miembros de la élite indígena también recordaban su colaboración individual con los españoles. En su probanza de 1564, el gobernador de San Juan Teotihuacán contó con el testimonio de tres españoles de que había acompañado al virrey don Antonio de Mendoza a las provincias rebeldes de Nueva Galicia en 1541,

> "...e vido que fueron con él muchos caçiques y señores de la tierra, e con ellos fue mucha gente de los naturales, e les vido hazer alarde con sus armas de la tierra y espadas y rodelas y vanderas, y entre ellos vido que también fue el dicho don Francisco Verdugo y llevó muchos yndios del dicho su pueblo a servir en la dicha guerra ... e que avía estado allá hasta que se acabó de apaziguar".[65]

Como Emma Pérez-Rocha y otros han señalado, estas afirmaciones de participación en la conquista española eran de rigor en las comunicaciones

---

[62] Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), pág. 16. Pérez-Rocha y Tena han transcrito y publicado cuarenta documentos escritos en nombre de caciques indígenas entre 1532 y 1621, de archivos en la ciudad de México, París y Sevilla. La vasta mayoría se refiere a la colaboración indígena en la conquista con diversos grados de detalle.

[63] Reproducido en James Lockhart y Enrique Otte, *Letters and People of the Spanish Indies, Sixteenth Century* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1976), págs. 163–172.

[64] AGI Patronato 185, R. 50, "Carta de don Pedro de Santiago y de los principales de Xochimilco al rey Felipe II" (1563). Este documento ha sido publicado en varios lugares, incluyendo Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza indígena*, págs. 281–286.

[65] AGI, Audiencia de México 96, "Probanza en favor de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitli" (1558), publicada en Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza indígena*, págs. 209–210.



Mapa de Cuauhtlantzinco o *Códice Campos*, escena 5.
Cortesía de Colección Manuscritos, Biblioteca Latinoamericana, Tulane University.

de la nobleza indígena con la Corona española a mediados del siglo XVI.[66] Al igual que Hernando Cortés y Bernal Díaz del Castillo, es probable que hayan exagerado sus méritos, que éstos fueran drásticamente distintos desde otra perspectiva e incluso fraudulentos. El aspecto más importante es que al reclamar su lugar en la historia de conquista y promocionar su lealtad a la Corona española, la nobleza indígena del centro de México reafirmaba su primacía en las nuevas tierras del rey, que esperaba se reconociera e hiciera oficial mediante la concesión de tierras, exención de tributos, el derecho a portar armas o montar a caballo, entre otros. Los documentos creados para un público

[66] *Ibid*; véase también Murdo MacLeod, "Self-Promotion: The *Relaciones de Méritos y Servicios* and their Historical and Political Interpretation", *Colonial Latin American Historical Review* 7 (invierno de 1998), págs. 25-42. Las observaciones de Kathryn Burns sobre la naturaleza construida de la realidad notarial es aplicable también a las probanzas; véase Kathryn Burns, "Notaries, Truth, and Consequences", *The American Historical Review* 110: 2 (abril de 2005), págs. 350–379.

local y con objetivos menos grandiosos también describen las conquistas como una empresa en la que participaron, no sucumbieron, los mesoamericanos. El *Mapa de Cuauhtlantzinco* de finales del siglo XVII representa a cuatro caciques de la época de la conquista en la Cuenca de Puebla-Tlaxcala que se convierten voluntariamente a la cristiandad y luego subyugan y obligan a sus vecinos a convertirse también. Incluso más que en las descripciones pictóricas de la *Historia de Tlaxcala*, aquí los protagonistas son mesoamericanos. Los "guerreros nahuas cristianos" (como les ha denominado Stephanie Wood) luchan contra otros nahuas y conducen a cristianos y españoles a la victoria.[67] Las *relaciones geográficas* elaboradas en la región central de México a finales del siglo XVI (cuestionarios burocráticos creadas para la Corona española) son igualmente etnocéntricas, centradas en la historia local más que en la conquista europea. Wood señala que para muchos informantes indígenas, el término "conquistador" equivalía al náhuatl *tlalmaceuhqui* o "merecedor de tierra". En vez de identificar al español cuyo nombre era lo que sin duda perseguía el cuestionario, no es poco frecuente que las *relaciones geográficas* indiquen el nombre del linaje del cacique local como el conquistador de su provincia.[68]

Dos documentos elaborados por colonos nahuas en Oaxaca también describen las conquistas del siglo XVI como sucesos dominados por guerreros mesoamericanos. El *Lienzo de Analco*, una historia cartográfica de la región de Villa Alta del siglo XVI, retrata cantidades asombrosas de guerreros tlaxcaltecas a la par de los españoles en una confusa maraña de batallas en contra de mixtecas y zapotecas locales.[69] Alrededor de un siglo más tarde, los descendientes de los conquistadores nahuas que se asentaron en San Martín Mexicapan, en las afueras de Antequera, describían a sus antepasados como guerreros victoriosos, no sólo ante los mixtecas sino también frente a sus aliados españoles. En este "título primordial", etiquetado así por los estudiosos porque recreaba o imitaba

---

67 Wood, *Transcending Conquest* y "Nahua Christian Warriors in the Mapa de Cuauhtlantzinco, Cholula Parish", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 254–288.

68 Wood, *Transcending Conquest*, pág. 117. Ciertos documentos guatemaltecos del período colonial también dan una idea similar de que el término español 'conquistador' se usa para describir a la autoridad maya establecida antes de la conquista española; véase, por ejemplo, AGCA A1.24.15, leg. 4646, exp. 39606, "De amparo de privilegios y fueros a favor del indígena Pedro Tomás García, San Juan Amatitlán" (1669).

69 Florine Asselbergs, "The Conquest in Images: Stories of Tlaxcalteca and Quauhquecholteca Conquistadors", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 65–101; y Yannakakis, *The Art of Being In-Between*.

un documento más antiguo que serviría para interponer ciertos reclamos legales, una mujer de la nobleza zapoteca del siglo XVI que vivía en San Martín describe cómo los nahuas junto con Cortés repelieron las agresiones de otros vecinos mixtecas contra quienes estaban en litigio por tierras los caciques de su pueblo en el siglo XVII. La mujer de la nobleza zapoteca relata: "...traían tambores de tronco, escudos, macanas con hojas de obsidiana y flechas. Lo hacían con alegría en la guerra, como era su deseo. Eran muy reconocidos como los famosos mexicanos". La voz narrativa del documento cambia después a la de los caciques de San Martín y otros dos pueblos de guarnición en 1525. Estos caciques describen cómo conquistaron primero a los mixtecas y luego a los propios españoles después de que Cortés los retara. Derrotado, Cortés reafirma su alianza con "el insigne pueblo mexicano" y la admiración que siente por éste. (Interesantemente, el creador nahua de este documento del siglo XVII estaba casado con una mujer de Analco, la colonia de guarnición nahua que creó el *Lienzo de Analco*).[70]

En este título primordial de Oaxaca, al igual que en las obras de Diego Muñoz Camargo y Fernando de Alva Ixtlilxochitl, los lienzos de Tlaxcala y de Analco y la probanza del gobernador indígena de San Juan Teyteguacán, los conquistadores mesoamericanos y sus descendientes siguieron recordando las guerras de conquista no sólo con orgullo sino también con un sentido de apropiación. La conquista sería recordada como *propia*, especialmente en las tierras lejanas del imperio donde los conquistadores nahuas parecen haber logrado mayor prominencia a través de su alianza con los españoles que sus contrapartes del centro de México. La retórica de los mexicanos oaxaqueños de San Martín Mexicapan durante la colonia se asemeja de una manera asombrosa a la de los mexicanos de Ciudad Vieja, Guatemala en el período colonial. Los primeros también recordarían la conquista con orgullo y a sus antepasados como los conquistadores originales.

Pero primero, la invasión.

---

[70] Lisa Sousa y Terraciano Kevin, "The Original Conquest of Oaxaca: Nahua and Mixtec Accounts of the Spanish Conquest", *Ethnohistory* 50 (primavera 2003), págs. 349–400. La literatura sobre títulos primordiales es vasta; para un panorama general, véanse Robert Stephen Haskett, "Primordial Titles", en James Lockhart, Lisa Sousa y Stephanie Wood, editores, *Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory, Provisional Version*, disponible en <http://whp.uoregon.edu/Lockhart/HaskettTitulos.pdf>; y Enrique Florescano, "El canon memorioso forjado por los Títulos primordiales", *Colonial Latin American Review* 11 (diciembre de 2002), págs. 183–230.

Capítulo 3

Indios conquistadores: conquista y asentamiento en Centroamérica

"...que este testigo hera pequeño quando el adelantado don pedro de alvarado salio de mexico para guatimala ... e vido que venyan en su companya los d[ic]hos capitanes yndios y trayan consigo muchos parientes y maçeguales y les vido hazer alarde a los d[ic]hos capitanes al tiempo de la partida de mexico y esto sabe e vydo."

–Testimonio de Joan Montejo, natural de Tlaxcala, México y residente de Gracias a Dios, Honduras, 1565.[1]

En un ensayo publicado en 2007, el antropólogo maya jakalteko Víctor Montejo criticó la manera como se acostumbra enseñar la historia del siglo XVI a los niños guatemaltecos en edad escolar. Se queja de que en Guatemala los libros de texto de primaria repiten los mismos mitos sobre la conquista española que Matthew Restall señalaba hace poco en las historias y los medios de comunicación masivos escritos en inglés.[2] Un puñado de españoles entra a una tierra habitada "sólo por pueblos indígenas divididos en reinos". El señor k'iche' Tecún Umán cae en combate y "con la muerte del jefe de los indios, también muere la libertad de su raza", escribe Montejo, "[P]uesto que ésta es la versión escrita por los propios conquistadores, el otro lado de la historia

1 AGI Justicia 291, R.1, N.1, "Los yndios mexicanos, taxcaltecas, Zapotecs y otros con el fiscal de S.M. sobre que se les livertase de pagar tributos" (1564), fol. 178r.

2 Restall, *Los siete mitos de la conquista española.*

permanece oculto. El mito de los 'pocos e invencibles españoles' podrá aceptarse sin ninguna crítica, pero afortunadamente los propios indígenas también escribieron documentos etnohistóricos y pintaron escenas de la invasión española". Además de apuntar a la devastación causada por enfermedades que antecedió a la invasión militar de Centroamérica, Montejo señala que "incluso cuando Pedro de Alvarado (en ausencia de Cortés) destruyó Tenochtitlán, la capital azteca, se unieron a los españoles unos veinte mil tlaxcaltecas, grupo mexicano en conflicto con los aztecas. En 1524, junto con otros aliados mexicanos, acompañaron a Alvarado en la invasión de Guatemala y, como principales aliados de los españoles, estuvieron al frente de cada batalla en todas las guerras de conquista en esta región".[3]

Montejo tiene razón y aunque su interés reside principalmente en los mayas cuyas tierras fueron invadidas, los "tlaxcaltecas y otros aliados mexicanos" tienen también una historia que contar. Miles, quizá decenas de miles, de aliados indígenas del centro y sur de México invadieron Centroamérica entre 1524 y 1536. Muchos eran capitanes, guerreros y cargadores que viajaron a la región en distintas campañas militares, como aliados entre sí y con los españoles. Otros eran colonos: mujeres que se reunían con sus esposos, padres y tíos, o familias enteras enviadas para ayudar a establecer colonias en las áreas conquistadas. No todos eran tlaxcaltecas, ni siquiera tlaxcaltecas, cholultecas y tenochcas (como el conquistador español Bernal Díaz del Castillo recordaría más tarde en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*); también había tlatelolcas, otomíes, quauhquecholtecas, xochimilcas, mixtecas, zapotecas y representantes de muchos otros altepetl del centro de México y *ñuu* (Estados locales) de Oaxaca. Se obtiene una perspectiva de ese período muy distinta con tan sólo tomar en serio la cantidad de nahuas y otros pueblos no mayas que invadieron Centroamérica, los que sobrepasaban, con mucho, el número de españoles, y las importantes alianzas interétnicas que formaban entre sí. Las primeras memorias de conquista de estos aliados nahuas y oaxaqueños, ya sea durante las campañas o en retrospectiva, ponen en duda que para ellos la invasión de Centroamérica fuera en modo alguno una empresa española.

Por supuesto que no hay una única visión indígena o mesoamericana de la conquista. En las guerras civiles e invasiones imperialistas en las que se

---

[3] Víctor Montejo, *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership* (Austin: University of Texas Press, 2005), págs. 54–58.

aventuraron los españoles por toda Mesoamérica, los pueblos indígenas eran al mismo tiempo invasores e invadidos. Muchas veces hay que llegar al plano regional, local y quizá hasta familiar e individual para averiguar quién pertenecía a cuál de estas categorías dicotómicas (aunque rara vez o nunca tenemos acceso a este tipo de detalles).[4] Incluso hablar sobre supuestos grupos étnicos por afiliación lingüística, como cuando nos referimos a los nahuas, kaqchikeles y zapotecas, esconde la reacción de grupos de distinto linaje ante la apariencia de los europeos y la derrota de Tenochtitlán. Por lo tanto, mi intención en este capítulo debe ser muy específica: reconstruir una historia concreta de la conquista de Centroamérica desde la perspectiva de los conquistadores nahuas y oaxaqueños que se asentaron en Ciudad Vieja, Guatemala. Aunque los españoles comentaban el papel de sus aliados originales en probanzas, cartas y documentos administrativos que ofrecen información útil y muchas veces sorprendente, no estamos obligados a depender sólo de relatos españoles, como destaca Montejo. Los mayas narraron sus propias versiones históricas de conquista en documentos del siglo XVI, como el *Memorial de Sololá* de los kaqchikeles. El cronista tlaxcalteco-español Diego Muñoz Camargo hizo lo mismo en el *Lienzo de Tlaxcala* y contamos con dos fuentes de especial importancia de Ciudad Vieja: la pintura del *Lienzo de Quauhquechollan* y una probanza que se encuentra en el Archivo de Indias en Sevilla, España como Justicia 291.[5]

---

4 Véase Oudijk y Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica* para un relato muy detallado.

5 Florine Asselbergs identificó y dio a conocer el contenido guatemalteco del *Lienzo de Quauhquechollan* en 2002; véanse Asselbergs, "La conquista de Guatemala", págs. 1–53 y *Los conquistadores conquistados*. El Lienzo fue restaurado digitalmente por la Universidad Francisco Marroquín en la ciudad de Guatemala en 2007 (<http://lienzo.ufm.edu/>); todas las imágenes de este libro provienen de la restauración digital. Véase también van Akkeren, *La visión indígena de la conquista*. Por otra parte, los historiadores han analizado Justicia 291 por décadas. En la década de 1980, el arqueólogo William Fowler lo utilizó para comparar el tamaño del ejército de Pedro de Alvarado con las poblaciones locales de nahuas y pipiles (véase William R. Fowler, *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989), pág. 135). Una copia parcial de Justicia 291, archivada en el AGI en Sevilla como Contratación 4802, sienta las bases para el importante ensayo de Andrea Martínez Baracs sobre las colonias tlaxcaltecas en toda Mesoamérica, que también está incluido en su compendio de varios tomos de la historia de Tlaxcala, escrito con Carlos Sempat Assadourian (Martínez Baracs, "Colonizaciones tlaxcaltecas"; y Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, editores, *Tlaxcala: textos de su historia*, 24 tomos (Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala,

El *Lienzo de Quauhquechollan* describe la invasión de Guatemala en 1527 al mando de Jorge de Alvarado, hermano del más conocido Pedro de Alvarado, desde la perspectiva de sus aliados quauhquecholtecas. El lienzo, una pintura de dimensiones murales que mide en total 2.35m x 3.25m, consta de quince rectángulos de tela cosidos entre sí y es una de las pocas narrativas visuales de conquista en este estilo mesoamericano. Asimismo, es el mapa más antiguo de Guatemala que ha sobrevivido y una fuente sin paralelo para entender cuál era la percepción que tenía un grupo de guerreros nahuas de la invasión de Guatemala. No sabemos con exactitud dónde y cuándo se creó el *Lienzo de Quauhquechollan* ni cómo terminó en un museo de Puebla, México, cerca del pueblo actual de Huahquechula. De acuerdo con documentos escritos en español, se elaboró una pintura muy similar en Ciudad Vieja antes de 1564. Quizá éste haya sido en realidad el lienzo, ya sea el original o copia del que llevaron de vuelta a Quauhquechollan los guerreros que regresaban a su lugar de origen. Por el momento, no deja de ser especulación porque la siguiente referencia documental al lienzo proviene de México más de trescientos años después. En 1892, algunos estudiosos de la ciudad de México encargaron una copia del único original conocido del siglo XVI, que se encuentra en la Academia de Bellas Artes en Puebla, México, para la Exposición Histórica-Americana de Madrid que tuvo lugar ese mismo año. Se hizo otra copia mejor en 1933 y las dos están guardadas en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de México. Antes de 1964, el Museo Casa de Alfeñique en Puebla adquirió el lienzo original, donde permanece hasta hoy. Desde entonces, el *Lienzo de Quauhquechollan* ha aparecido en el *Catálogo de la Colección de Códices* de John Glass y en el *Handbook for Middle American Indians*, se ha expuesto numerosas veces en México y fue el tema de un importante estudio realizado por Hilda Judith Aguirre Beltrán en 1999. Sin embargo, su contenido guatemalteco había permanecido en el misterio hasta que la etnohistoriadora holandesa Florine Asselbergs lo descubrió en 2002. Mi descripción y análisis

---

1991), VI, págs. 512–526). *Los tlaxcaltecas en Centro América* de Pedro Escalante Arce utiliza la Contratación 4802 entre otros muchos documentos para estudiar a los tlaxcaltecas en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua (Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas en Centro América*). En fecha más reciente, Michel Oudijk y Matthew Restall basaron parcialmente su análisis de las continuidades en el imperialismo mesoamericano antes y después de la llegada de los españoles en Justicia 291 (Oudijk y Restall, "Mesoamerican Conquistadors").

del lienzo en este capítulo descansa en gran medida en el meticuloso trabajo de Asselbergs.[6]

Igualmente importante es la probanza de los indios conquistadores, más de ochocientas páginas manuscritas, guardadas en el legajo Justicia 291 del Archivo de Indias en Sevilla, España. Como hemos visto, las probanzas que detallaban los servicios prestados a la Corona para obtener recompensa eran comunes tanto entre españoles como mesoamericanos en la Nueva España del siglo XVI. Las probanzas mesoamericanas aducían a menudo que no sólo hablaban en nombre de personas nobles, sus familias o la nobleza indígena en general sino también a favor de los intereses de todo el altepetl. En 1564, los conquistadores nahuas y zapotecas que vivían en Ciudad Vieja, Guatemala, fueron más lejos al presentar una petición que incluía a todos los guerreros aliados y colonos nahuas y oaxaqueños que en ese entonces vivían en Chiapas, el Xoconusco, Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua. En una batalla legal que se resolvió hasta en la década de 1620, los principales de Ciudad Vieja insistían en que se les eximiera a ellos, sus compatriotas en Centroamérica y todos sus descendientes del pago de tributo y trabajo forzado a perpetuidad. Entre la información más abundante y precisa que tenemos sobre el papel de estos guerreros indígenas en la conquista, está la documentación que sobrevivió de esta petición.

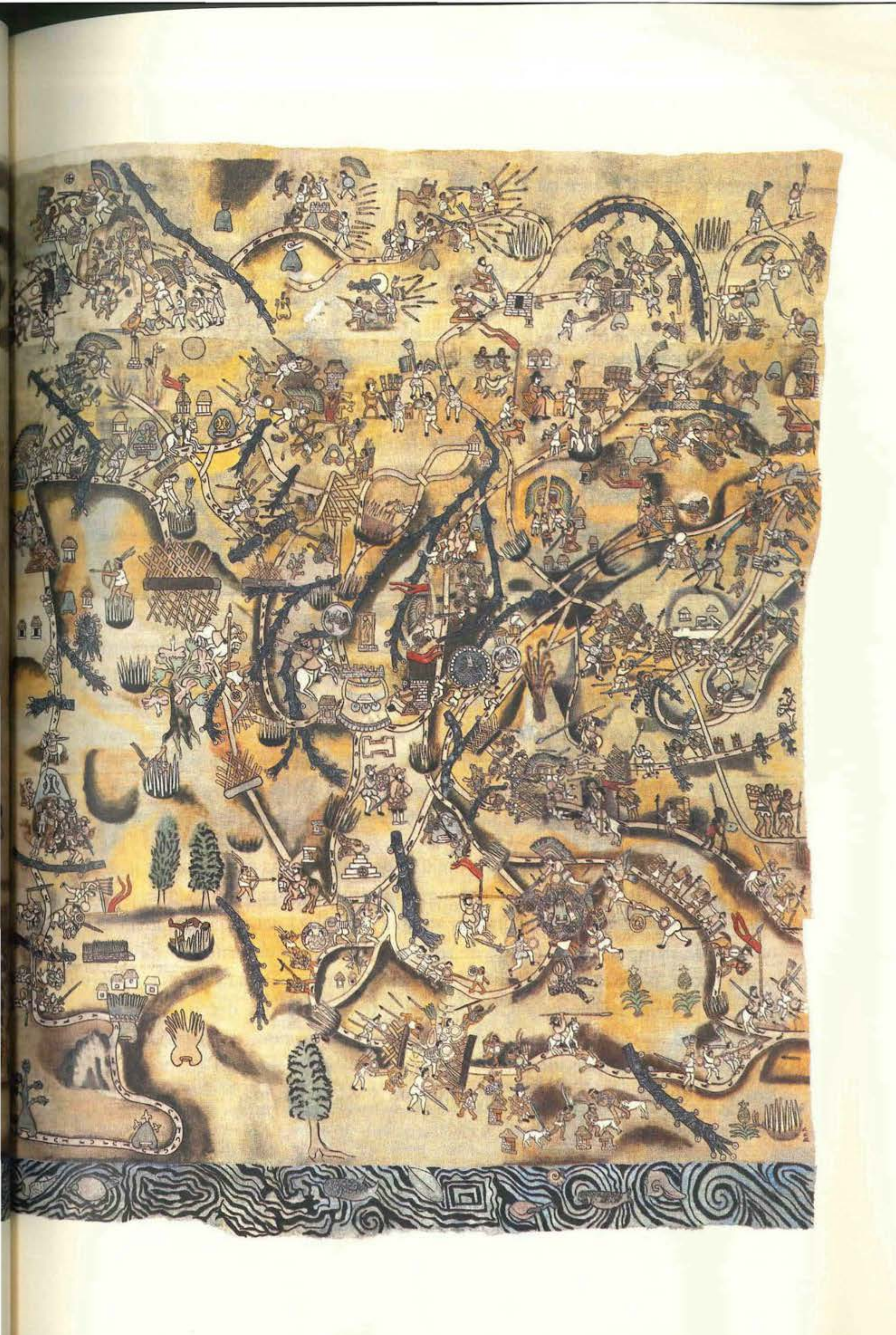
El *Lienzo de Quauhquechollan* y Justicia 291, juntos y en combinación con otros documentos, le dan algunos giros de significación a la cronología básica del período de conquista. Lo más importante es que revelan las experiencias iniciales de los nahuas y oaxaqueños que participaron en la invasión y luego se asentaron en Guatemala como colonos, a veces con detalles tan personales que sorprenden. La creación de estos dos documentos en Ciudad Vieja y/o el hecho de que retraten la ciudad adquieren tanta trascendencia como la información que brindan por las circunstancias en que fueron creados, el formato en que se presentan, la reacción que causaban en el público y los lugares a donde los llevaron. Si además de escudriñar el *Lienzo de Quauhquechollan* y Justicia 291 para obtener datos, también se les trata como objetos materiales con su propia historia, podremos entender mejor lo que esperaban los conquistadores nahuas y oaxaqueños que vivían en Ciudad Vieja de su alianza con los españoles y si finalmente se cumplieron esas expectativas.

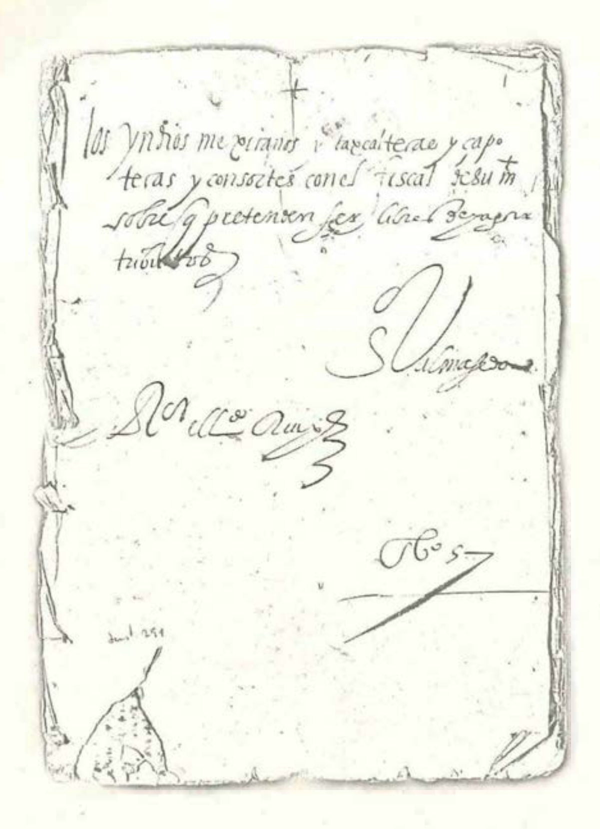
---

6 El resumen más completo es el de Asselbergs en *Los conquistadores conquistados*. Además de la impresionante amplitud de ese trabajo, le estoy muy agradecida a Florine Asselbergs por su generosa colaboración y muchas sugerencias a lo largo de los años.



Lienzo de Quauhquechollan.
Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/ Banco G&T Continental.





Portada de Justicia 291, R.1, N.1, "Los yndios mexicanos y taxcaltecas y çapotecas y consortes con el fiscal de S.M. sobre que pretenden ser libres de pagar tributos" (1564). Cortesía del Gobierno de España, Ministerio de Cultura, Archivo General de Indias.

NAHUAS Y OAXAQUEÑOS EN LAS INVASIONES DE CENTROAMÉRICA

La invasión de Guatemala en 1524 fue una de las primeras campañas de largo alcance que emprendieron los aliados mesoamericanos y españoles después de la caída de Tenochtitlán. Centroamérica atrajo a la nobleza nahua por las mismas razones de siempre: como fuente de tributos, sobre todo de artículos valiosos como cacao, plumas de quetzal y obsidiana. (La atracción para los españoles eran los metales preciosos y Centroamérica terminaría por decepcionarlos). El altiplano suroccidental de Guatemala está justo después de la región rica en cacao de Xoconusco, donde los tenochcas habían establecido guarniciones militares durante los reinados de Ahuitzotl y Moteuczoma II.[7] Además de

7 Véanse Barbara Voorhies, editora, *Ancient Trade and Tribute: Economies of the Soconusco Region of Mesoamerica* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989); Janine Gasco, "The Polities of Xoconochco", en Smith y Berdan, *The Postclassic Mesoamerican World*, págs.

proporcionar un mercado regional para el puerto de comercio en Xoconusco, el altiplano guatemalteco comerciaba obsidiana, sal y otros productos locales con las regiones pipiles donde hoy es El Salvador y Nicaragua al sur, la costa del Pacífico de Guatemala y Chiapas al norte. Tanto el *Popol Wuj* como el *Memorial de Sololá* dan a entender que el imperio de la Triple Alianza encabezado por los tenochcas había empezado a extenderse a Guatemala durante el reinado de Moteuczoma II. Un cronista del linaje kaqchikel Xahil observa en el *Memorial* que Moteuczoma envío mensajeros a los k'iche's en 1510, mientras que el *Título de la casa Ixquin-Nehaib* da cuenta de que los k'iche's empezaron a pagar tributo a México en esta época.[8] Estas intrusiones se interrumpieron brevemente a raíz de la guerra contra Tenochtitlán entre 1520 y 1521, pero no por mucho tiempo. Según Bernal Díaz del Castillo y don Fernando Alva de Ixtlilxochitl, las acciones contra "los cristianos" provocaron la invasión de Guatemala y otras provincias al sur desde principios de 1523. Los dos atribuyen a Cortés la decisión de invadir territorio k'iche'. Alva de Ixtlilxochitl agrega, sin embargo, que cuando el tlatoani acolhua Ixtlilxochitl y el tlatoani tenochca Quauhtemoc informaron a Cortés de la supuesta rebelión, cada uno había reunido ya a 10,000 guerreros para la campaña militar, antes de que Cortés la anunciara.[9]

Las tropas originales reunidas en el centro de México provenían de toda la región. Según Alonso López, natural de Tlalmanalco, cerca de Chalco, quien más tarde se asentaría en Gracias a Dios, Honduras, los caciques de su pueblo se reunieron y anunciaron que el "gran capitan que avia ganado a mexico enbiava a don pedro de alvarado a conquystar la provinçia de guatimala" y que recibirían a los capitanes, guerreros y auxiliares de cada pueblo de México y Tlaxcala que debían ir con él. Al pedirle más información, López repitió que Cortés "hizo juntar en mexico todos los caçiques y prinçipales de toda la provinçia

---

50–54; Janine Gasco y Frances Berdan, "International Trade Centers", en Smith y Berdan, *The Postclassic Mesoamerican World*, págs. 109–116; y lo que dice Fray Diego Durán de las órdenes tenochcas de proteger a los comerciantes "que andan atl trato de Xoconochco y al de Guatemala y de toda las tierra, porque éstos son los que enriquecen y ennoblecen la tierra t dan de comer a los pobres y pueblos", citado en Hildeberto Martínez, *Codiciaban la tierra: el despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Pueblo, [o Puebla, CGA] 1520–1650)* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994), pág. 36.

8 Otzoy, *Memorial de Sololá*, pág. 183; y Recinos, *Crónicas indígenas*, pág. 84.

9 Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, pág. 490.

de taxcala y mexico y les mando que vinyesen çiertos yndios de cada pueblo y ansy vinyeron mucha cantidad de gente".[10] Los españoles participantes en esta primera campaña también recordaron cómo los jefes civiles y militares de todas las provincias del centro de México reclutaron y organizaron a los guerreros en escuadrones por altepetl, dirigidos por capitanes locales que coordinaban los movimientos de las tropas.[11]

Los capitanes viajaron por sus provincias para reunir guerreros que recorrieron las calles marchando en procesión militar. Los guerreros llevaban sus propias armas —arcos y flechas, mazas y macanas— y estaban ataviados con el traje de guerrero tradicional de armadura de algodón y plumas, con insignias de la espalda que indicaban el altepetl al que pertenecían.[12] Era un acto impresionante, capaz de inspirar a voluntarios no sólo en el momento sino también muchos años después. Joan Montejo era un niño cuando la fuerza invasora fue reclutada en Tlaxcala. Diez años después emigró a Honduras para unirse a las fuerzas de Francisco de Montejo. Incluso cuando ya era un hombre de avanzada edad, recordaba vívidamente a los capitanes indígenas reunidos con toda su familia y sirvientes, preparándose para el viaje al sur y marchando por las calles.[13] Pedro de la Lona de Texcoco tenía alrededor de veinte años cuando las tropas españolas de Pedro de Alvarado pasaron a caballo por su altepetl. Allí, al igual que en Tlaxcala, un capitán indígena reclutó a "mucha cantidad" de guerreros y los guió en procesión. Lona describió a este capitán, "don Juan", como su "cacique" y "gran capitán. Siguió reconociendo su autoridad al testificar unos treinta años más tarde, al igual que otros guerreros cuando expresaron la devoción que mantenían por su capitán mucho tiempo después de haber cumplido con el servicio militar.[14]

---

[10] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 174, testimonio de Alonso López.

[11] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 68r, testimonio de Nicolao López de Ybarraga; fols. 144v–148, testimonio de Francisco Oçelote; fol. 156, testimonio de Cristóbal de Campos; fols. 3v–5v (sección 2), especialmente el testimonio de Juan de Aragón, Nicolao López y Juan Gómez.

[12] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 144, testimonio de Manuel Hernández; fol. 7r (sección 2), testimonio de Antonio de España.

[13] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 178r, testimonio de Joan Montejo.

[14] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 181r, testimonio de Pedro de la Lona; véase también fol. 170, testimonio de Francisco Oçelote.

Alvarado salió de México Tenochtitlán entre mediados de noviembre y diciembre de 1523, cuando empezaba la estación seca cuya duración era de seis a ocho meses y, por lo general, marcaba el inicio de nuevas campañas militares en Mesoamérica. De acuerdo con Díaz del Castillo, lo acompañaban alrededor de cuatrocientos españoles, doscientos tlaxcaltecas y cholultecas, y cien 'mexicanos' (se suponía que estos mexicanos, a quienes Díaz del Castillo describe como subordinados en la fuerza invasora, eran los derrotados tenochcas y/o sus súbditos).[15] Cortés confirma este relato al informarle al rey en su carta del 15 de octubre de 1524 que varios cientos de españoles habían partido con Alvarado junto con un número indefinido de "personas principales, así de los naturales desta ciudad, como de otras ciudades desta comarca, y con ellos alguna gente, aunque no mucha, por ser el camino tan largo".[16] Estos cálculos de las fuerzas aliadas, citados a menudo, parecen bajos. Quizá Cortés y Díaz del Castillo reducían los números para favorecer a los españoles, aunque la explicación que añade Cortés parecería innecesaria. Es más probable que sólo unos cientos de aliados nahuas acompañaran en realidad a Alvarado en esa fecha específica en diciembre y que estuviera previsto (como plantea Ixtlilxochitl y confirman otras fuentes españolas) reunirse con otras tropas y reclutar refuerzos en el camino. Por su parte, Ixtlilxochitl afirma que era mucho mayor el número de acolhuas y tenochcas que salieron del centro de México para esta campaña —hasta 20,000— e ignora por completo las contribuciones de los tlaxcaltecas y cholultecas, otra señal de que continuaban las luchas de poder entre los antiguos miembros de la Triple Alianza, todavía poderosos, y sus rivales de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala.[17]

[15] La fecha que por lo general se cita es el 6 de diciembre, tomada de la transcripción que hace Carmelo Sáenz de Santa María de la *Historia verdadera* de Díaz del Castillo, págs. 456–457. El manuscrito guatemalteco de la *Historia verdadera* data de la partida de Alvarado el 13 de noviembre de 1523; véase la transcripción de Barbón Rodríguez de la *Historia verdadera* de Díaz del Castillo, págs. 566–567. Además de afirmar que la presencia indígena en esta campaña fue mucho mayor, Ixtlilxochitl destaca la mano de la antigua Triple Alianza en su planificación, esta vez con el ascendiente de los acolhuas sobre los derrotados tenochcas, pero ignora deliberadamente a los tlaxcaltecas y cholultecas. Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, pág. 487.

[16] Hernán Cortés, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V.* Colegidas e ilustradas por Pascual de Gayangos (Paris: Imprenta Central de los Ferro-Carriles, A. Chaix y ca., 1866), pág. 304.

[17] Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, pág. 487.

En todo caso, es probable que la fuerza invasora fuera ya de unos cuantos miles cuando dejó Tehuantepec un mes después. Francisco Oçelote, que quizá en ese entonces era un joven veinteañero de Tlaxcala, fue uno de los nahuas que se unieron a la campaña de Alvarado en Oaxaca. (Posteriormente, Oçelote iría con Alvarado a Honduras, ayudó a fundar la ciudad de Gracias a Dios y se asentó en el barrio mexicano, en las afueras de la ciudad). En 1564, Oçelote recordaba que ochocientos tlaxcaltecas, cuatrocientos huejotzingas y 1,600 "de Tepeaca" se reunieron con Alvarado y doscientos españoles en Oaxaca, junto con muchos otros soldados de México Tenochtitlán y sus antiguas provincias y gran parte de sus familias y sirvientes.[18] Oçelote coincide con los recuerdos de los nahuas y especialmente con una carta que los principales tlaxcaltecas de Ciudad Vieja le escribieron al rey español en 1547, en la cual recordaban que más de mil de ellos habían servido en las campañas militares de Pedro de Alvarado, Pedro de Puertocarrero y Jorge de Alvarado.[19] En su marcha hacia Xoconusco y luego a lo largo de las planicies costeras del Pacífico camino al pueblo k'iche' de Xetulul (Zapotitlán) en la primera semana de febrero de 1524, las fuerzas fueron reclutando zapotecas, mixtecas y más nahuas cuando llegaron al puesto de avanzada azteca en Xoconusco.[20] Al llegar a Xelajuj (Quetzaltenango) y Utatlán en marzo de 1524, debe de haber estado compuesto por miles, en su mayoría aliados indígenas del centro y sur de México.[21] El hecho de que esta numerosa fuerza invasora no pudiera derrotar a los maya k'iche's sin la ayuda de un número equivalente de maya kaqchikeles aliados que los señores de Iximché habían enviado, es prueba de la difícil campaña en Guatemala y la resistencia de los mayas del altiplano.[22]

---

[18] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 171.

[19] AGI Guatemala 52, "Carta de los yndios Tlaxcalteca y mexicanos al Rey sobre ser maltratados" (1547).

[20] Francis Gall, "Probanzas de méritos y servicios de Diego de Usagre y Francisco Castellón", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia* 41: 2–4 (1968) (AGCA A1, leg. 4673, exp. 40148), pág. 147.

[21] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 43–46, testimonio de Gonzalo Ortiz.

[22] No se sabe con certeza cuántos kaqchikeles se unieron a las fuerzas invasoras contra los k'iche's. La traducción de Adrián Recinos del *Memorial de Sololá* dice que participaron 2,000 guerreros kaqchikeles en la derrota de los k'iche's y no menciona ningún disentimiento. Simón Otzoy interpreta el número *wo'much'* en el texto como doscientos, seguido de "[P] ero salieron únicamente los de la ciudad, pues la mayoría de guerreros se negó a obedecer a

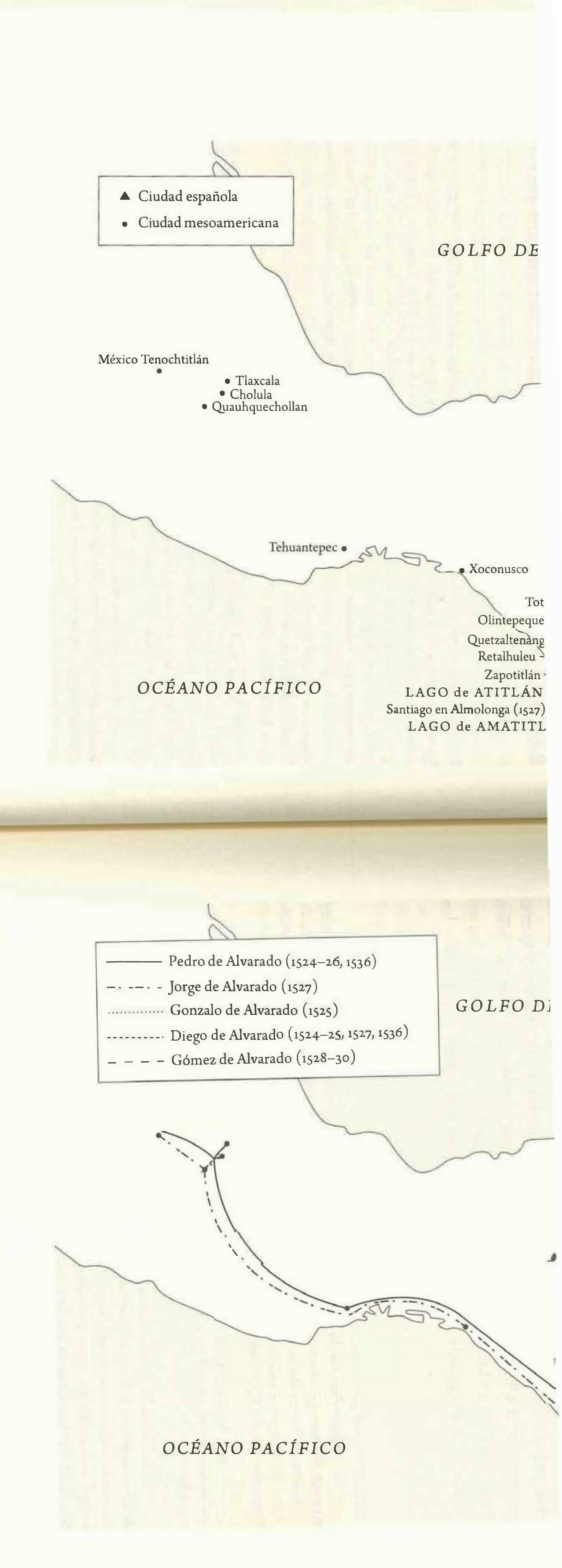
Alvarado viajó de Utatlán a Iximché y al Lago de Atitlán en marzo de 1524. Las fuerzas invasoras, de las que formaron parte algunos k'iche's, quizá en calidad de cargadores y esclavos, derrotaron con rapidez a los tz'utujiles, vecinos rivales de los kaqchikeles. (Esta victoria debió de haber sido más diplomática que militar; los caciques tz'utujiles afirmarían en 1571 que les habían dado la bienvenida y se habían unido a las fuerzas invasoras en las campañas para penetrar en Honduras al año siguiente, que de ser cierto representa una estrategia típicamente mesoamericana de capitular sin demora y aliarse a un enemigo más fuerte, en vez de librar una guerra sangrienta y enfrentar la posibilidad de esclavización).[23] En mayo de 1524, Alvarado se dirigió al sur con un ejército de unos 6,000 soldados, la totalidad de sus fuerzas en buenas condiciones.[24] Los invasores viajaron primero a Izcuintepeque (Escuintla), puesto que tenían información de que los señores locales planeaban resistir a los españoles. Después de quemar el pueblo y amenazar con causar más daños si sus habitantes no se rendían, los invasores siguieron avanzando hacia Cuscatlán, ciudad principal de los pipiles, y en el camino conquistó los pueblos de Atiquepeque, Tacuilula, Taxisco (donde atacaron por la retaguardia y mataron a muchos), Nancintla (donde las tropas aliadas lucharon a la par de Jorge de Alvarado y Pedro de Puertocarrero durante ocho días), Pasaco, Nopicalco, Acatepeque, Acajutla en

---

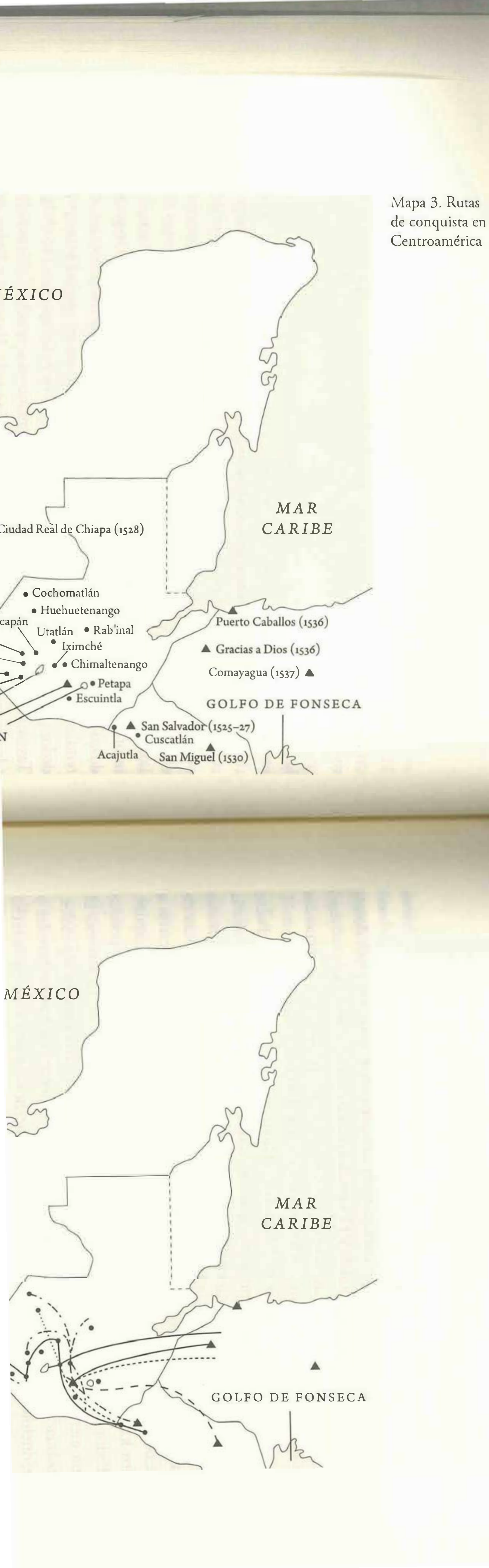
los reyes"; véase Otzoy, *Memorial de Sololá*, pág. 186. Según Maxwell y Hill, "400 guerreros fueron a matar a los k'iche' *winäq*. Sólo los del pueblo fueron; él [Alvarado] no exigió que lo acompañaran todos los guerreros de los señores". Véase Maxwell y Hill, *Kaqchikel Chronicles*, pág. 259. Alvarado, en su segunda carta a Cortés (11 de abril de 1524), dice que se le unieron 4,000 guerreros kaqchikeles; véase Pedro Antonio Escalante Arce, *Cartas de relación y otros documentos* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000), pág. 23. Ixtlilxochitl corrobora esta cifra cuando afirma que fueron los capitanes mexicanos y acolhuas quienes viajaron a "Quauhtemalan a pedir socorro al señor de allí, [el cual] les envió más de cuatro mil hombres de guerra, con los cuales pelearon con sus enemigos ... de Otlatlan y Quetzaltenanco"; véase Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, pág. 488.

23 Véase AGI Guatemala 53, "Los principales del pueblo de Atitlan" (1 de febrero de 1571), transcrito en Asselbergs, *Conquered Conquistadors*, págs. 267–270. Esta memoria de recibimiento pacífico se mantiene viva hasta hoy en el pueblo tz'utujil de Santiago Atitlán; véase Allen J. Christenson, *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlán* (Austin: University of Texas Press, 2001), pág. 126.

24 Pedro de Alvarado, *An Account of the Conquest of Guatemala, in 1524*, Sedley J. Mackie, editor (New York: The Cortés Society, 1924), págs. 74–75; y Adrián Recinos, *Pedro de Alvarado: conquistador de México y Guatemala* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952), págs. 85 y 89.



Ciudad española
Ciudad mesoamericana
GOLFO DE
México Tenochtitlán
Tlaxcala
Cholula
Quauhquechollan
Tehuantepec
Xoconusco
Tot
Olintepeque
Quetzaltenang
Retalhuleu
Zapotitlán
OCÉANO PACÍFICO
LAGO de ATITLÁN
Santiago en Almolonga (1527)
LAGO de AMATITL
Pedro de Alvarado (1524–26, 1536)
Jorge de Alvarado (1527)
Gonzalo de Alvarado (1525)
Diego de Alvarado (1524–25, 1527, 1536)
Gómez de Alvarado (1528–30)
GOLFO D
OCÉANO PACÍFICO



Mapa 3. Rutas de conquista en Centroamérica

la costa del Pacífico (donde Pedro de Alvarado fue herido), Tacuscalco (junto con Gonzalo Gómez y Jorge de Alvarado), Azacualpa (Miahuatlán), Atehuan y, por último, Cuscatlán.[25] Esta violenta campaña en el territorio pipil, donde hoy se encuentran Guatemala y El Salvador, causó muchas bajas y sólo subyugó parcialmente la zona. Éste sería un acontecimiento importante en los recuerdos de los servicios prestados por los nahuas y otros aliados no mayas.[26]

Después de regresar de Cuscatlán a Guatemala en julio de 1524, Pedro de Alvarado fundó la primera capital española de Santiago donde estaba la ciudad kaqchikel de Iximché el 25 de ese mismo mes y repartió las primeras encomiendas. Según Ixtlilxochitl, en ese tiempo un número desconocido de aliados nahuas fueron enviados de regreso a sus tierras y le llevaron cartas a Cortés en las que se detallaba la marcha de la campaña.[27] Unos meses después, los kaqchikeles se habían volteado contra los españoles, encolerizados porque Pedro de Alvarado les exigía oro y los maltrataba a pesar de su alianza. El momento representó un drástico giro en el estado de cosas para los españoles, nahuas y otros invasores aliados. Rodeados de repente por fuerzas hostiles y reducidos en número, dejaron una pequeña fuerza de guarnición en Iximché y establecieron una nueva base en Olintepeque, cerca de Quetzaltenango, en el otoño de 1524. En este momento crítico, Alvarado se llevó a un pequeño contingente a Chiapas, con la esperanza de encontrarse con Cortés, quien iba de camino a Honduras a retar a Cristóbal de Olid, pero la misión fue un rotundo fracaso porque Cortés nunca lo encontró, el terreno era difícil y los

---

25 Recinos, *Pedro de Alvarado*, pág. 85; Kramer, *Encomienda Politics*, págs. 33–36; y Wendy Kramer, W. George Lovell y Christopher Lutz, "La conquista española de Centroamérica", en Edelberto Torres-Rivas, coordinador general, *Historia general de Centroamérica*, 6 tomos. Tomo II: *El régimen colonial (1524-1750)*, Julio César Pinto Soria, editor del tomo (Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 1993), págs. 30–36.

26 AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 64–67, testimonio de Juan de Aragón; fols. 67–71, testimonio de Nicolao López de Ybarraga; fols. 249–251, testimonio de don Antonio de Ceynos.

27 Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, págs. 490–491. Muchos de los nobles que regresaron de Centroamérica a México recordaban sus experiencias en probanzas y cartas, al igual que algunos tlaxcaltecas que atestiguaron a favor de la petición de privilegios recopilada en Tlaxcala en la década de 1570; véanse Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza indígena*; y AGI Patronato 74, N.1, R.13, "Méritos y servicios: habitantes de Tlaxcala, Nueva España" (1575).

soldados regresaron a Olintepeque, muchos de ellos heridos y muriéndose de hambre.[28]

Una nueva ola de tropas llegó, quizá inesperadamente, mientras Alvarado viajaba a Chiapas. El capitán español Pedro de Briones, que había desertado de la campaña de Cristóbal de Olid contra las reivindicaciones de Cortés en Honduras, llegó a Guatemala con su propio ejército de mesoamericanos y reforzó la debilitada presencia aliada en Olintepeque.[29] Con estos refuerzos, los kaqchikeles sufrieron una derrota momentánea. Una segunda expedición a Cuscatlán encabezada por el primo de Pedro, Diego de Alvarado, se organizó entre 1524–1525 y duró alrededor de tres meses. Pedro de Alvarado se uniría a esta expedición después de su regreso de Chiapas. La primera Villa de San Salvador se fundó antes de mayo de 1525.[30] No obstante, parece que sólo unos cuantos invasores, o ninguno, se quedaron en El Salvador. Don Marcos Çiguacoatl, gobernador nahua (probablemente tenochca) de Xoconusco, que se unió a las fuerzas españolas durante la invasión original de 1524, recordaba que unos trescientos guerreros y auxiliares de Xoconusco acompañaron a Diego de Alvarado a San Salvador y que alrededor de 140 regresaron vivos a Guatemala. El resto, dijo, había muerto en la campaña.[31]

Más tarde, en 1525, Gonzalo de Alvarado dirigió una exitosa expedición contra los mames de Huehuetenango en el altiplano occidental, con una fuerza

---

[28] Kramer, *Encomienda Politics*, pág. 42; y Francis Polo Sifontes. *Los cakchiqueles en la conquista de Guatemala* (Guatemala: Editorial Plus Ultra, 1986), cap. 5. A Cortés lo acompañaron 140 españoles y 3,000 mexicanos (¿nahuas?) a Honduras en 1525; véase Kramer, Lovell y Lutz, "La conquista española de Centroamérica", pág. 28.

[29] Gall, "Probanzas de méritos y servicios de Diego de Usagre y Francisco Castellón", pág. 146; y AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 72. Pedro Cerón, testigo en la probanza de Diego de Usagre, llegó con Briones, al igual que Juan Gómez de Justicia 291. Véase también Recinos, *Pedro de Alvarado*, págs. 111–113.

[30] Rodolfo Barón Castro, *Reseña histórica de la Villa de San Salvador* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1950), págs. 23–25.

[31] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 88v. En el centro de México en tiempos precolombinos, el cihuacoatl era el segundo al mando después del tlatoani; el término Ciguacoatl sigue apareciendo como un apellido hispanizado en los cabildos municipales del centro de México ya entrado el siglo XVI; véase Robert Stephen Haskett, *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991), pág. 95. Xoconusco era una guarnición militar del imperio azteca y es probable que haya sido administrado por nahuas antes de las invasiones de los años veinte del siglo XVI; véase Gasco, "The Polities of Xoconochco", pág. 287.

compuesta en gran parte por aliados nahuas y auxiliares mayas, mientras que Pedro de Alvarado derrotó a los poqomames de Mixco "con una fuerza numerosa de españoles y tlaxcaltecas".[32] A pesar de estos éxitos aparentes en 1525, Alvarado parecía inclinarse por abandonar Guatemala de una vez a principios de 1526. No obstante, a solicitud de Cortés, se fue con los hombres que le quedaban en una expedición a Honduras, otra vez pensando en unirse a Cortés. Muchos de los guerreros que participaron en esta expedición, que según se dice fue brutal, parecen haber sido k'iche's. Éste era el patrón usual de reclutar aliados entre entidades políticas recién derrotadas, pero aún poderosas; también denota que para entonces habían disminuido las fuerzas nahuas en buenas condiciones de las que se podía disponer.[33] En agosto de 1526, Pedro de Alvarado decidió ir a España vía México para consolidar su posición con el rey; dejó a Pedro de Puertocarrero y a Hernán Carrillo a cargo en Guatemala, y envió a Jorge, otro de sus hermanos, para que lo reemplazara en su ausencia.

La invasión de Jorge de Alvarado a Guatemala en marzo de 1527 no sólo constituyó uno de los principales puntos de inflexión para los españoles en Centroamérica sino que también significó la mayor afluencia de nahuas a la región durante las guerras de conquista. Una fuerza invasora de unos 5,000 o 6,000 guerreros indígenas y tamemes reforzaron a los asediados conquistadores destacados en Olintepeque el 20 de marzo de 1527 o alrededor de esa fecha, suceso registrado por el consejo español de la sitiada 'ciudad'. Los aliados que entraron a Centroamérica con Jorge de Alvarado provenían de muchas regiones representadas en la campaña original de Pedro de Alvarado en 1524, entre las que estaban Tlaxcala, Cholula, Coyoacán y varias otras entidades políticas del centro de México, al igual que Oaxaca.[34] En el ejército también venía un número considerable de recién llegados de lugares como Quauhquechollan, la encomienda de Jorge de Alvarado.

---

[32] Recinos, *Pedro de Alvarado*, págs. 108–111, cita de la edición de Zaragoza de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, 3 tomos. Justo Zaragoza, editor (Madrid: Luis Navarro, 1882–1883), III, págs. 109–129.

[33] AGI Guatemala 39, R.2, N.6, "Carta de Andrés de Cereceda al rey" (1536), fol. 8v; AGI Guatemala, 9A, R.8, N.13, "Carta del licenciado Pedraza, obispo, al rey sobre las primeras conquistas en Guatemala" (1539), fols. 4r y 8v–9r.

[34] AGI Justicia 291, R.1,N.1, fol. 253v, testimonio de Diego Elías, "que dixo ser de la ciudad de mexico y vezino de ciudad vieja"; fol. 255r, testimonio de Diego de Galicia, "yndio natural de chulula y morador y rresidente en la ciudad bieja de almolonga". Véase también Gall, "Probanzas de méritos y servicios de Diego de Usagre y Francisco Castellón", pág. 146.

Una semana después de la llegada de Jorge de Alvarado y su investidura de teniente de gobernador, las fuerzas aliadas parecen haber abandonado Olintepeque para establecer un nuevo campamento base en los alrededores o propiamente en Chimaltenango, un pueblo con mercado. El 28 de marzo, el consejo español anotó en su libro de Cabildo un pronunciamiento que exoneraba de impuestos a los acosados conquistadores "en el real que se dice Chimaltenango".[35] En los meses siguientes, las fuerzas nahuas y españolas reforzadas lanzaron varias campañas desde Chimaltenango, sobre todo para vencer la resistencia de los kaqchikeles. Wendy Kramer ha identificado muchas batallas de este importante período por medio de las probanzas de los españoles Hernán Méndez de Sotomayor, Cristóbal de Salvatierra, Cristóbal Lobo, Gaspar Arias, Hernando de Chaves, Pedro Gonzáles Nájera, Diego de Usagre, Francisco Castellón y Francisco de Utiel. En estas probanzas, según atestiguan las versiones de españoles y nahuas, hubo violentas confrontaciones en Jalpatagua (donde está actualmente el departamento de Santa Rosa); en Zacualpa, Tecocistlán, Teculutlán (la Verapaz contemporánea); Sacapulas y Uspantlán (Quiché en la actualidad); Aguacatlán y Poyumatlán/Santa Eulalia (hoy en el departamento de Huehuetenango).[36] En memorias hispanoamericanas posteriores, Pedro de Puertocarrero, a quien a veces se le atribuye haber fundado el campamento base de los invasores en Chimaltenango, era particularmente recordado por sus persistentes aunque poco exitosas expediciones para capturar a los señores kaqchikeles Kaji' Imox (conocido por los españoles como Sinacan) y B'eleje' K'at (conocido como Sequechul) en la zona de Pochutla durante estos meses.[37] Las fuentes mayas y nahuas están de acuerdo con gran parte de esta información. El *Memorial de Sololá* de los kaqchikeles señala la reanudación de hostilidades y una importante derrota en Chi Xot o Comalapa el 27 de marzo de 1527, apenas un día antes de que los libros del consejo español mencionaran

[35] *Libro viejo de la fundación de Guatemala.* Carmelo Sáenz de Santa María, editor (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1991), págs. 22–29.

[36] Kramer, *Encomienda Politics*, págs. 66–67.

[37] Francis Gall, editor, *Diccionario geográfico de Guatemala*, 4 tomos (Guatemala: Instituto Geográfico Nacional, 1976–1983), I, pág. 695; y Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 348; Fuentes y Guzmán afirma que los dos señores kaqchikeles fueron capturados y hechos prisioneros, pero Polo Sifontes y otros han demostrado convincentemente que estaba equivocado; véase Polo Sifontes, *Los cakchiqueles*, cap. 5.

el traslado a Chimaltenango.[38] El *Lienzo de Quauhquechollan* también describe una feroz batalla en Comalapa, después de que los quauhquecholtecas y españoles se fueran de Olintepeque. Cuando uno se acerca al centro del lienzo, Chimaltenango salta a la vista, con campañas que salen en todas direcciones. El mercado aparece arriba del glifo de Chimaltenango. En sus documentos, los españoles no mencionan el mercado en sí pero adoptaron el nombre de mercado (*tianquiztli*) en náhuatl para describir esta área, que llamaron Tianguecillo.[39]

El 21 de noviembre, el día en que se celebra Sta. Cecilia en el calendario católico, el consejo español del pueblo encabezado por Jorge de Alvarado votó formalmente por el restablecimiento de la ciudad de Santiago en el "valle de Almolonga", en vez de Tianguecillo. Santiago en Almolonga se construiría a lo largo de la ladera norte del Volcán de Agua, en el sitio donde se encuentra actualmente el cantón de San Miguel Escobar. Los aliados nahuas y oaxaqueños que permanecieron en Centroamérica se asentaron en las faldas del volcán, más o menos un kilómetro y medio al oeste de la ciudad española. Su colonia, llamada simplemente Almolonga, sería conocida más tarde como Ciudad Vieja.[40]

Cientos de guerreros y colonos del centro y sur de México seguirían penetrando y recorriendo Centroamérica para luchar, morir o asentarse, durante por lo menos una década más. En abril de 1528, Diego de Alvarado, primo de Pedro y Jorge, restableció la abandonada Villa de San Salvador. Gómez de Alvarado, hermano de Pedro, su sobrino Luis de Moscoso y otros capitanes españoles pasaron gran parte de 1528 luchando en Honduras y El Salvador con los aliados nahuas en la vanguardia del campo de batalla.[41] San Miguel de la Frontera, El Salvador fue fundado en 1530 y la mayor parte de El Salvador

---

[38] Recinos, *Memorial de Sololá*, pág. 105; y Maxwell y Hill, *Kaqchikel Chronicles*, págs. 274–275.

[39] Asselbergs, *Conquered Conquistadors*, págs. 149–152; y *Libro viejo*, págs. 32–40. El *Libro viejo* arroja cierta sombra de duda sobre la identificación de Tianguecillo como el sitio cerca de Chimaltenango; el clérigo Juan Godínez menciona en su declaración "las llanuras de Sucutenango, que es el Tianguez" (pág. 35). Sin embargo, todas las demás indicaciones, incluyendo materiales del *Memorial de Sololá* y el *Lienzo de Quauhquechollan*, apuntan a Chimaltenango. Véase también el análisis de Sáenz de Santa María en *Libro viejo*, págs. xxi–xxii.

[40] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 153v, 154v, 155r, 187r y 255v.

[41] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 69.



Detalle del *Lienzo de Quauhquechollan*. El glifo de Chimaltenango en el centro, es un escudo redondo rematado por una pared. Un señor kaqchikel cuelga directamente encima del glifo y abajo se encuentra un patio de pelota no identificado. A la derecha, un español está típicamente sentado en una silla; en la esquina superior derecha se observa la característica figura de un río o arroyo, y en la esquina superior izquierda el símbolo circular de un mercado o tiangue. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/ Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

estaba pacificada en 1533. A pesar de que en confrontaciones anteriores se había logrado cierto éxito en contra de los kaqchikeles, los conflictos continuaron en el valle central de Guatemala hasta 1535, cuando fue capturado y hecho prisionero el señor kaqchikel Kaji' Imox. En 1536, Pedro de Alvarado reunió a muchos de los aliados y esclavos mesoamericanos que vivían en Santiago y sus alrededores, quizá no menos de unos 1,500 nahuas, oaxaqueños y mayas, para formar un ejército que invadió Honduras y fundó la ciudad de Gracias a Dios. Algunos guerreros y tamemes nahuas, posiblemente incluso oaxaqueños, sirvieron al mando de otros capitanes españoles como Alonso de Cáceres, Cristóbal de la Cueva, Diego de Alvarado y Joan de Mendoza en campañas subsiguientes.[42] Francisco de Montejo, que llevó a cabo una campaña militar en la década de

42 Polo Sifontes, *Los cakchiqueles*, págs. 93–94; AGI Guatemala 44, 44B, N.38, "Carta del cabildo secular de Gracias a Dios al rey" (21 de diciembre de 1536), fol. 1r; AGI Guatemala 39, R.2, N.6, "Carta de Andrés de Cereceda al rey" (1536); y AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 110–115, testimonio de Joan de Cabrera y fol. 10v (sección 2), testimonio de Álvaro de Paz.

1530 en Honduras y Nicaragua, dependió en gran medida de muchos cientos de guerreros nahuas.[43] Asimismo, los guerreros nahuas defendieron puertos españoles recién fundados, como Puerto de Caballos, contra los franceses y pelearon con los mayas lacandones en las selvas de Chiapas.[44] Varios cientos acompañaron a Pedro de Alvarado en su última campaña a Nueva Galicia y Guadalajara, México en 1540, donde fue mortalmente herido.[45] En todas estas campañas, algunos indios conquistadores eran experimentados guerreros que vivían ahora como colonos en Centroamérica. Éste fue el caso de Francisco Oçelote, el indígena tlaxcalteca que se unió a la campaña original de Alvarado de 1524 en Oaxaca y por último se asentó en Gracias a Dios, después de pelear en la campaña de Alvarado en Honduras en 1536. Otros, como Joan Montejo de Tlaxcala y Pedro de la Lona de Texcoco, llegaron a la campaña de la década de 1530 recién reclutados y pararon primero en Almolonga donde hicieron contacto con la comunidad nahua que vivía allí. Estos nuevos reclutas tenían con frecuencia entre diez y quince años menos que los hombres que habían llegado a la región en la década de 1520.[46] Es por eso que en la segunda década de presencia española en Centroamérica, se había abierto una amplia brecha generacional entre los nahuas y otros aliados no mayas que vivían en la región.

¿Exactamente cuántos conquistadores indígenas procedentes de México pelearon en Centroamérica en el siglo XVI? Los cálculos en los relatos de la época muestran enormes variaciones. Los que con más frecuencia se citan provienen de Díaz del Castillo. Como ya se ha planteado, estas cifras son a todas luces demasiado bajas y no toman en cuenta a los que se unieron a las tropas de Alvarado en el camino a Guatemala en 1524 ni las otras oleadas de aliados que entraron a la región en expediciones subsiguientes. En el extremo opuesto, el cronista acolhua-español Ixtlilxochitl afirma que 20,000 acolhuas y "mexicanos"

---

[43] AGI Guatemala 9A, R.8, N.15, "Carta del adelantado Montejo al rey sobre la pacificación de la provincia de Honduras" (1 de mayo de 1539), fols. 2–2v. Para un análisis completo de las campañas de Montejo en Yucatán, véase John Chuchiak, "'Forgotten Allies': The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and Indios Conquistadores in the Conquest of Yucatán, 1526–1550", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 75–226.

[44] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 113–115v y 244r.

[45] Recinos, *Pedro de Alvarado*, págs. 190–192.

[46] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 170–180, testimonios de Francisco Oçelote y Joan Montejo.

(presumiblemente tenochcas) acudieron en ayuda de Alvarado en la campaña original. De éstos, dice, sólo 7,000 salieron vivos de la batalla de Acajutla en El Salvador, en 1524, mientras que los demás murieron o fueron heridos y quedaron tendidos en Guatemala.[47] Aunque estos números son altos, no son imposibles dada la densidad de población que había en el centro de México; también reflejan el tamaño usual de las campañas militares del Posclásico y de la época de la conquista en Mesoamérica. Por ejemplo, a principios del siglo XVI, Tlaxcala tenía una población de unos 100,000 a 150,000 hombres cabezas de familia y de éstos, alrededor de 6,000 tlaxcaltecas habían participado en la primera incursión a Tenochtitlán y entre 15,000 y 20,000 en el ataque final a la ciudad.[48] En Centroamérica, una expedición típica proveniente del altiplano central podía estar formada por 2,000 guerreros y sesenta españoles, como se dijo en el informe de la campaña de Juan de Chaves a Honduras en 1536.[49] No obstante, los números de Ixtlilxochitl no son más creíbles que los de Díaz del Castillo. En sus narrativas ambos cronistas tenían razones para exagerar o disminuir el número de indios conquistadores.

Los informes de los propios actores hablan de miles de guerreros, cargadores y colonos que no llegaron en masa de una sola vez sino en oleadas e incluso por grupos entre 1524 y 1542. En 1547, los "tlaxcaltecas y mexicanos" que vivían en Ciudad Vieja le escribieron al rey una carta un tanto poética y, por lo tanto, no muy útil para obtener información precisa. En ésta afirmaban que "más de mil hombres y combatientes" habían acompañado a Alvarado en la conquista de Guatemala.[50] En 1536, los caciques de Xochimilco, una de las encomiendas de Pedro de Alvarado y sobre los que éste reivindicaba derechos

---

47 Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, I, pág. 487. Alvarado afirmaba que tenía un total de 5,000 a 6,000 auxiliares con él en Acajutla, algunos de los cuales tienen que haber sido mayas en vez de nahuas; véase su segunda carta de relación a Hernán Cortés fechada el 28 de julio de 1524, en Alvarado, *An Account of the Conquest*, pág. 8.

48 AGI Patronato 74, N.1, R.13, "Méritos de los de Tlascala" (1575); Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (Stanford, California: Stanford University Press, 1952), pág. 22; Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, editores, *Tlaxcala: una historia compartida*, 16 tomos (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991), IX, pág. 71; y Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*.

49 AGI Patronato 58, R.5, "Gonzalo de Chaves Alvarado ... solicita en gratificación de lo que ha servido se le encomienden en Guatemala algunos indios" (1542–1572), fol. 21.

50 AGI Guatemala 52, "Carta de los yndios Tlaxcalteca y mexicanos al Rey sobre ser maltratados" (1547).

de mano de obra, dijeron que 2,500 de sus hombres habían ido a Guatemala y Honduras con él.[51] Una de las remembranzas más precisas de los primeros años de la conquista proviene nuevamente del guerrero tlaxcalteca Francisco Oçelote, quien recordaba que sólo en la campaña original más de 2,800 nahuas, divididos por región en varias unidades, se habían reunido en Oaxaca con Alvarado en 1524. Asimismo, el capitán español Pedro Gonzáles Nájera, que hablaba náhuatl e hizo de intérprete durante la campaña original, informó en 1564 que alrededor de 7,000 aliados del centro y sur de México habían participado en las invasiones del período.[52] Este movimiento poblacional no ocurrió de una sola vez sino que se produjo a través de una serie de incursiones a lo largo de un período de veinte años y en medio de un contacto continuo entre los aliados indígenas y sus regiones de origen. Algunas fuerzas invasoras eran numerosas y, por lo tanto, más fáciles de identificar, como las campañas dirigidas por Pedro de Alvarado en 1524 y Jorge de Alvarado en 1527; sin embargo, entre estos momentos de gran afluencia, también llegaron grupos de aliados militares y colonos apenas relacionados con la invasión armada. Hernando de Yllescas, que Pedro de Alvarado envió de Guatemala a México en la década de 1530 a traer un contingente de españoles para la conquista de Honduras, regresó no sólo con españoles sino también con unos seiscientos tlaxcaltecas.[53] Un número considerable de aliados nahuas y quizá oaxaqueños deben de haber acompañado a Diego de Rojas y a otros cincuenta españoles enviados por Cortés a Guatemala en el verano de 1524, al igual que al propio Cortés y a Cristóbal de Olid en sus campañas rivales para reclamar Honduras ese mismo otoño.[54] En este mismo período, Pedro de Briones y algunos aliados nahuas también regresaron a Guatemala provenientes de Honduras. En los años inmediatamente posteriores, familiares y amigos siguieron a los conquistadores indígenas a Centroamérica, a veces durante las campañas militares y otras, más tarde como colonos. Mujeres y niños viajaban con los ejércitos conquistadores y prestaban servicios esenciales como preparar la comida, llevar provisiones y

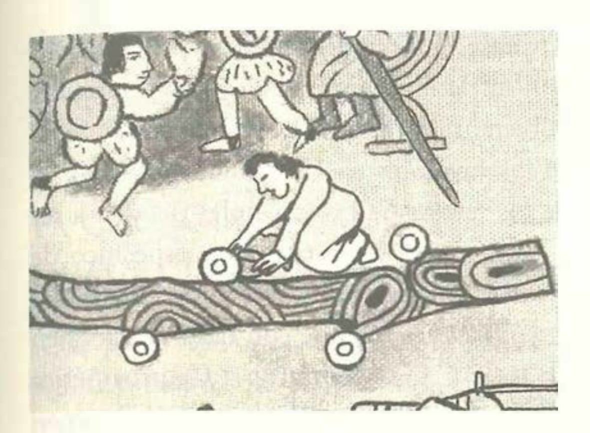
---

[51] Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza indígena*, pág. 281.

[52] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 171 y 239.

[53] AGI Patronato 62, R.3, "Méritos y servicios de Hernando de Yllescas" (7 de diciembre de 1559), véanse fol. 1 (sección 1) y fol. 2 (sección 2, Información de oficio de Nuñez, pregunta 5).

[54] Sobre Diego de Rojas, véase Kramer, *Encomienda Politics*, págs. 41 y 54.



Mujer quauhquecholteca moliendo maíz. *Lienzo de Quauhquechollan.* Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/ Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

ayudar a mantener las bases en Iximché, Olintepeque y Chimaltenango.[55] Un cálculo conservador sería entonces que entre 10,000 y 12,000 guerreros del centro y sur de México participaron en las distintas invasiones de Centroamérica, con frecuencia acompañados o seguidos de sus familias y amigos.

Años más tarde, en el siglo XVI, más de un español reflexionaba que la conquista de Centroamérica hubiera sido imposible sin la participación de estos aliados nahuas y oaxaqueños. No cabe duda de que los conquistadores indígenas les dieron un enorme impulso a los españoles tanto con efectivos como con armamento. Es más, sin ellos las fuerzas españolas no representaban una amenaza tan grande. Los mesoamericanos sirvieron en la vanguardia y la retaguardia de las tropas, evitaron que los españoles sufrieran pérdidas catastróficas y, por consiguiente, sufrieron el grueso de las bajas infligidas. Algunos resultaban heridos de muerte, pero no en combate sino en actos de violencia más concretos destinados a transmitir mensajes de resistencia. Eso fue lo que sucedió con dos guerreros nahuas, heridos en represalia porque Alvarado se había llevado prisioneros a los señores k'iche's de Utatlán en 1524. Otro caso menos conocido, pero no el único, es el de dos nahuas que fueron enviados como emisarios por Cristóbal de la Cueva para exigir la rendición de un pequeño pueblo hondureño no conquistado llamado Colquin. La respuesta del pueblo fue contundente: sus habitantes mataron a los dos nahuas

[55] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 125–125r, testimonio de Bartolomé de Santiponçe; fol. 155v, testimonio de Pedro Cerón; fol. 184, testimonio de Alonso Polo; fols. 20v–21v (sección 2). Véase también Robinson A. Herrera, "Concubines and Wives: Reinterpreting Native-Spanish Intimate Unions in Sixteenth-Century Guatemala", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 127–144.

de inmediato.[56] El *Lienzo de Quauhquechollan* retrata una serie de campañas que los nahuas dirigieron y llevaron adelante en su totalidad, sin ninguna participación española. El lienzo también muestra varias campañas simultáneas partiendo del campamento base de los invasores en Chimaltenango y luego en Santiago en Almolonga. Aunque los relatos de los españoles tienden a ser cronologías lineales que siguen las hazañas de algún personaje específico de batalla en batalla, al compararlas entre sí, estas narrativas individualizadas confirman lo que el *Lienzo de Quauhquechollan* expone con tanta destreza en una sola tela: que en las décadas de 1520 y 1530, entraron a Centroamérica múltiples campañas de diversos grados de fuerza, al mando de varios jefes y con resultados impredecibles, pero siempre con guerreros mesoamericanos.

De igual importancia que su servicio militar, era el trabajo diario de los aliados en el viaje de México a Centroamérica. Los no combatientes que acompañaban a los soldados —con frecuencia mujeres y niños— servían de cargadores que llevaban los suministros, el armamento del ejército, a sus heridos e incluso a españoles ilesos, "para más ayuda y defensa". Cuando el ejército llegaba a ríos o pantanos intransitables, los soldados de infantería y los tamemes nahuas, zapotecas y mixtecas construían puentes y creaban senderos para permitir un paso seguro. A menudo debían acarrear, además, lo que transportaban los caballos de carga cuando enfrentaban terrenos difíciles o montañosos. Buscaban, cazaban y preparaban los alimentos para sí mismos y los españoles. Sin esta ayuda tan básica, dijo el señor nahua don Marcos Çiguacoatl de Xoconusco en 1564, los españoles seguramente habrían perecido de hambre.[57] La conquista militar de Centroamérica fue una empresa conjunta

---

[56] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 11–11v (sección 2). Véase también Francisco de Paula García Peláez, *Memorias para la historia del antiguo reyno de Guatemala,* 3 tomos. Francis Gall, editor. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, tomos XXI–XXIII (Guatemala: Tipografía Nacional, 1968–1973), I, págs. 66–67: "En esta sazón había sido lanzado Diego de Alvarado de Sacatepequez, con algunos castellanos y tlascaltecas que componían la guarnición, quedando prisionero uno de los primeros y dos de los segundos, que fueron sacrificados a los ídolos."

[57] AGI Justicia 291, R.1, N.1. Para escenarios militares, véanse fol. 129, testimonio de Diego de Mançanares; fol. 146v, testimonio de Manuel Hernández; y fol. 11 (sección 2), testimonio de Antonio de España. Para bajas mexicanas, véase fol. 56, testimonio de Diego López de Villanueva. Para servicios particulares, véanse fols. 13–14r (sección 2), especialmente el testimonio de Pedro Gonzáles Nájera, Juan de Aragón, Antonio de España y don Pedro Tlacatecute; fol. 49v, testimonio de Alonso de Loarca; fol. 61, testimonio de Pedro de Ovid;

de principio a fin: planificada, coordinada, guiada y peleada por miles de nahuas, zapotecas, mixtecas y unos cuantos cientos de españoles en nombre de sus altepetl de origen, sus deidades, la cristiandad y la Corona española.

LA CAMPAÑA DE 1527 Y EL LIENZO DE QUAUHQUECHOLLAN: UN EXAMEN MÁS MINUCIOSO

¿Qué pensaban los conquistadores nahuas y oaxaqueños de la invasión? ¿Qué significó para ellos? Justicia 291, donde está registrado el testimonio de los conquistadores nahuas que vivían en Centroamérica en la década de 1560 y al que regresaremos más adelante, ofrece algunas pistas. No obstante, vale la pena detenerse primero en el análisis que hace Florine Asselbergs del *Lienzo de Quauhquechollan*, porque aunque Justicia 291 filtra las memorias de los conquistadores indígenas a través de intérpretes y escribanos foráneos, que escribían en español y usaban fórmulas burocráticas europeas, el *Lienzo de Quauhquechollan* invierte este problema epistemológico. Aquí, los guerreros quauhquecholtecas son los personajes principales y su historia narra cómo emigran de sus lugares ancestrales para conquistar y colonizar nuevas tierras. La influencia de los europeos es evidente: un águila bicéfala fusiona el poder de los Habsburgo con el de la entidad política quauhquecholteca y se incorpora el escudo de armas europeo al símbolo tradicional de montaña/tepetl. Se observa a varios españoles, un africano, sus armas y caballos. La escritura ideográfica aparece traducida al alfabeto latino en tiras de papel, en las que también se identifica a los españoles cuyos nombres no se traducen directamente al náhuatl.[58] No obstante, todos estos elementos europeos se entrelazan en un relato que es fundamentalmente mesoamericano en forma y fondo. El *Lienzo de Quauhquechollan* es una historia cartográfica prototípica de los nahuas, que identifica lugares con logogramas, movimiento con huellas de pies en los senderos, y algunos momentos de la historia con geografías específicas. Los conquistadores quauhquecholtecas están colocados en el frente y el centro,

fols. 144–146, testimonio de Manuel Hernández; fol. 177v, testimonio de Joan Montejo; fols. 12–13r (sección 2), testimonio de Don Marcos Çiguacoatl, Don Pedro Tlacatecute y Antonio de España; y fol. 69v, testimonio de Nicolao López de Ybarraga.

[58] La restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín eliminó estas tiras ideográficas.

mientras que a los conquistadores españoles se les trata como socios distinguidos y poderosos, pero auxiliares al fin y al cabo.

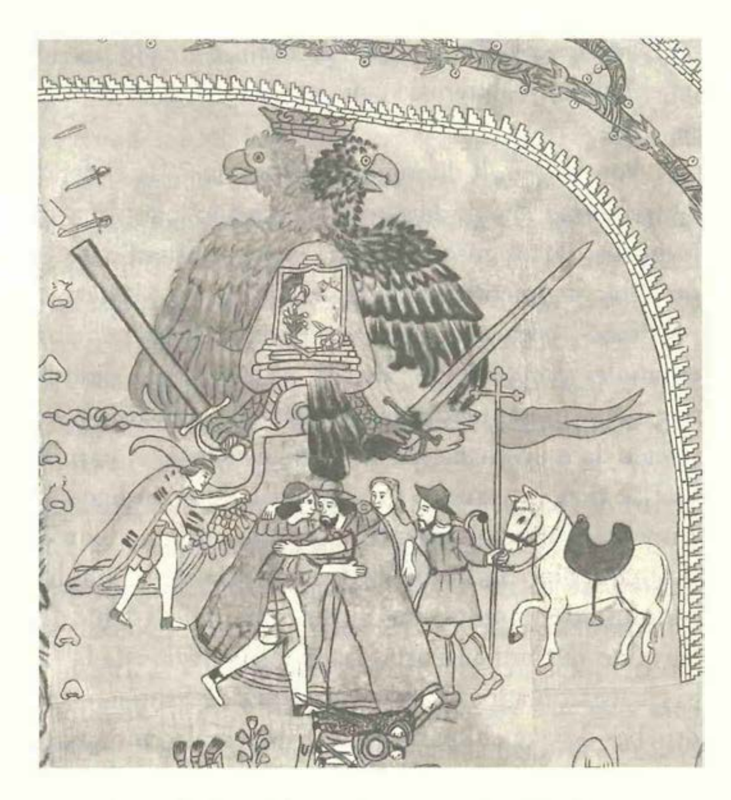
La creación temprana del lienzo lo hace más útil como fuente de las perspectivas que tenían los conquistadores indígenas de la invasión de Guatemala. Hay buenas razones para creer que fue pintado poco después de los sucesos que describe, quizá no más de una década. En el centro del lienzo se observa la ciudad española de Santiago en Almolonga, fundada por Jorge de Alvarado en 1527, junto con el Volcán de Agua y la base de operaciones anterior de la expedición en Chimaltenango; sin embargo, no aparece la destrucción de Santiago en Almolonga a consecuencia de un deslave en 1541 ni la reubicación posterior de la ciudad española al Valle de Panchoy.[59] Asimismo, cabe destacar la ausencia de iglesias y símbolos cristianos en el lienzo. Sólo se ven cruces en los estandartes de los españoles, omisión notable cuando se compara con otros mapas y lienzos producidos en México en el siglo XVI; también en vista de la narrativa según la cual los aliados se convirtieron voluntariamente al cristianismo (que se analiza más a fondo en el Capítulo 4). Es muy posible que se haya pintado el lienzo antes de 1541 e incluso antes de que los españoles terminaran de construir su catedral católica alrededor de 1537.[60] Por otra parte, la fecha de creación más tardía del lienzo quizá sea 1564. Ese año, el español Juan Fernández Nájera, un "nahuatlato" (intérprete de náhuatl) que con frecuencia traducía para la gente de Ciudad Vieja, apareció como testigo en dos probanzas a favor de conquistadores españoles. En una, para Diego Sánchez de Santiago, Fernández Nájera dijo haber visto "un paño pintado que traxeron a esta ciudad [de Santiago] unos yndios, en que señalaban los conquistadores y los viajes que abían hecho" y en la que, según dijo, aparecía Sánchez.[61] En la otra, a

---

59 Ruud van Akkeren no está de acuerdo y argumenta que el Volcán de Agua en erupción en el lienzo no es un pictograma estilizado sino una representación del desastre de 1541. Van Akkeren, *La visión indígena de la conquista*, pág. 124.

60 Lázaro Lamadrid, "Bishop Marroquín-Zumárraga's Gift", *The Americas* 5 (enero de 1959), pág. 336.

61 AGI Patronato 66-1-7, "Ynformacion de servicios de Francisco Hernández de Yllescas vecino de Guatemala" (1564), fols. 108–110v, testimonio de Juan Fernández Nájera. "...y ansi este testigo vido un paño pintado que traxeron a esta ciudad unos yndios en que señalaban los conquistadores y los viajes que abian hecho a los que en las dhas conquistas mas se abian señalado y servido y entre estas mejores estaba pintado el dicho diego sanchez de santiago...". Wendy Kramer fue la que primero ubicó esta referencia.



Alianza entre Hernando Cortés (con su intérprete Malintzin directamente detrás de él) y los señores quauhquecholtecas, con el escudo de armas combinado de europeos y nahuas. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

favor de Pedro Gonzáles Nájera, testificó que conocía a los "gobernadores e yndios principales Tlaxcaltecas y mexicanos que fueron por parte de S.M. en la conquista y pacificación de esta tierra con quien este testigo ha comunicado por ser como es intérprete de esta tierra ... y por sus figuras y pinturas que mostraban a los gobernadores y presidentes y oidores de esta tierra para que se les hiciese merced como a tales conquistadores ... mediante este testigo como intérprete".[62] Éstas son las referencias más específicas que tenemos del *Lienzo*

62 AGI Patronato 66A, N.1, R.3, "Probanza de los méritos y servicios de Pedro Gonzáles Nájera" (6 de diciembre de 1564), fol. 5, testimonio de Juan Fernández Nájera.

de Quauhquechollan o algo muy similar creado por los conquistadores nahuas en el Valle de Guatemala cuya mayoría vivía en Almolonga/Ciudad Vieja antes de 1564.

Por último, a diferencia de Justicia 291, el fondo y forma del *Lienzo de Quauhquechollan* indica que fue creado para una audiencia principalmente indígena. Pocos europeos de la primera mitad del siglo XVI hubieran podido descifrar fácilmente la iconografía del lienzo o la narración histórica retratada en su diseño. Asimismo, Juan Fernández Nájera menciona que él y otros oficiales españoles simplemente "vieron" un lienzo que describía la conquista, pero no que fuera presentado a las autoridades españolas. Tampoco se hace ninguna referencia a un mapa pintado en Justicia 291, la probanza más completa a la que se tiene acceso de los conquistadores indígenas en Centroamérica (que empezó, significativamente, el mismo año que Juan Fernández Nájera alude a un mapa pintado hecho en Ciudad Vieja). La implicación parece ser que los conquistadores mexicanos mostraron un lienzo que describe la conquista como parte de su campaña para obtener privilegios de la Corona española, pero no lo entregaron a los oficiales españoles de Santiago. Hasta la fecha no se tienen pruebas de que el lienzo dejara Guatemala en manos españolas. Asselbergs ha propuesto que quizá se hicieron dos copias del lienzo: una que pudo haberse quedado en Ciudad Vieja y otra que fue enviada a Quauhquechollan para narrar las valientes proezas de los guerreros originarios de ese altepetl, la que talvez llevaron los veteranos que regresaban de las guerras de conquista.

El estilo indígena del lienzo, su temprana fecha de creación y audiencia fundamentalmente nahua lo convierten en el relato más directo que haya sobrevivido de la invasión de Centroamérica desde la perspectiva de los conquistadores nahuas. Aunque describe la conquista de Guatemala, el *Lienzo de Quauhquechollan* se ajusta muy estrechamente en su estilo y lenguaje a las tradiciones de escritura del centro y sur de México. La historiadora de arte Elizabeth Boone divide los manuscritos pictóricos de la Cuenca de México y de Puebla-Tlaxcala, al igual que de las regiones del sur de Oaxaca, en tres categorías.[63] Las descripciones pictóricas de *res gestae* presentan una secuencia

---

[63] Elizabeth Hill Boone, *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs* (Austin: University of Texas Press, 2000) y "Aztec Pictorial Histories: Records Without Words", en Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, editores, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1994), págs. 50–76.

de sucesos sin ninguna referencia específica de tiempo o lugar, como una serie de dibujos animados. Los anales o códices de años destacan el paso del tiempo, mientras que los sucesos son de importancia secundaria. Las historias cartográficas representan una narrativa ubicada en un espacio geográfico particular. En la práctica, los escribas del centro de Mesoamérica combinaban rasgos de los tres géneros. No obstante, algunos géneros específicos son más o menos comunes en distintas regiones. La fórmula de *res gestae* predomina en los códices plegables de los mixtecas de Oaxaca que han sobrevivido. Éstos registran las genealogías, los orígenes y los hechos de las dinastías reales en una secuencia ordenada. Las tiras (rollos de pergamino) y los lienzos mixtecas comunican esta información a través de cuadros individuales, no por medio de una secuencia controlada de páginas, y agregan elementos de tiempo y espacio; sin embargo, como es típico de los mixtecas se concentran en los linajes de élite.

En cambio, los relatos nahuas de las cuencas de México y Puebla-Tlaxcala se centran menos en las genealogías reales y más en la identidad corporativa del altepetl. Los relatos históricos de algunos anales muy conocidos como los códices Aubin, Mendoza, Boturini y Telleriano-Remensis son más bien como almanaques o crónicas que tratan exclusivamente de la historia colectiva de Tenochtitlán y los tenochcas o de otros altepetl. Boone cree que fueron elaboradas como una "historia oficial" del imperio azteca. Por último, las historias cartográficas de los nahuas están más difundidas y son más variables que los códices de años. Aunque se presentan sobre todo como mapas o lienzos de un solo cuadro, tienden a centrarse en las historias de migración de un altepetl específico. Algunas empiezan desde los orígenes primordiales e históricos de su fundación en el centro de México. Otras se concentran en algún suceso o serie de sucesos en el contexto de una historia de migración más amplia. Aun cuando algunos relatos cartográficos de los nahuas identifican a los jefes de estas migraciones, los señores de otro altepetl o a personas cuyas alianzas matrimoniales aumentan el poder del altepetl, en general describen una experiencia e historia colectiva en la cual aparecen personajes representativos que pelean batallas, cruzan ríos, piden tierras o pagan tributos.

El *Lienzo de Quauhquechollan* es una historia cartográfica ilustrativa de los nahuas, con un giro distintivo: su historia de migración empieza en el centro de México y termina en Guatemala. Aquí y a continuación me basaré sobre todo en las interpretaciones de Asselbergs, quien ha realizado la

labor más minuciosa que se haya hecho sobre éste hasta la fecha.[64] El lienzo está compuesto por quince piezas de algodón cosidas entre sí para crear una única tela que mide aproximadamente 2.35m x 3.35m. El original que ha sobrevivido no es tan grande como lo fue alguna vez. El lado derecho fue arrancado, lo que equivale quizá a un tercio del lienzo. (Asselbergs observa que esta sección se perdió en algún momento antes de la exposición de 1892 en Madrid y que su reproducción en el catálogo revela la misma rasgadura). Una franja de agua pintada en azul, llena de criaturas de mar y olas, bordea la parte inferior y el lado izquierdo del lienzo. La franja de agua destaca las funciones simultáneas de carácter mítico, histórico y geográfico del mapa, que aluden a que los quauhquecholtecas provienen originalmente de un mar primordial, a los comienzos históricos de su migración a Guatemala en 1527 y a su ruta geográfica exacta a lo largo de la costa del Pacífico. Mientras el agua acaricia la costa occidental del Pacífico en la parte inferior y los bordes del lado izquierdo, un giro pronunciado a la derecha también sigue el camino correcto hacia el este, en dirección al nuevo hogar de los aliados en Guatemala. Una red de caminos que se cruzan entre sí domina el centro del mapa, todos están representados con el ícono de movimiento característico de los mesoamericanos —huellas de pies en negro— que indica la dirección del viaje. Los colores y muchos detalles son naturalistas: los árboles y el agua son verdes y azules, en tanto que la tierra es color café y amarillo, hay una piña con espinas y un volcán hace erupción. Los españoles montan sus caballos y se sientan en sillas, mientras que los guerreros quauhquecholtecas pelean batallas ataviados con elaborados tocados y trajes de piel de jaguar y plumas de águila. Los tamemes usan mecapales para llevar su carga cuando viajan. No obstante, otros detalles son más iconográficos y típicamente mesoamericanos, como por ejemplo, franjas azules estilizadas para arroyos, configuraciones circulares para mercados, chozas de paja idénticas para asentamientos y topónimos logográficos que incorporan el símbolo representativo del altepetl parecido a un cerro.

Aunque uno puede empezar la narrativa del *Lienzo de Quauhquechollan* en cualquier punto, varias escenas importantes llaman la atención. La más grande se encuentra en la esquina superior izquierda del lienzo y representa

[64] Michel Oudijk y Ruud van Akkeren también han influido en mi interpretación del lienzo. Respecto a este último, véase Van Akkeren, *La visión indígena de la conquista*, que resume los hallazgos de Asselbergs, pero discrepa con su identificación de algunos lugares y nombres.

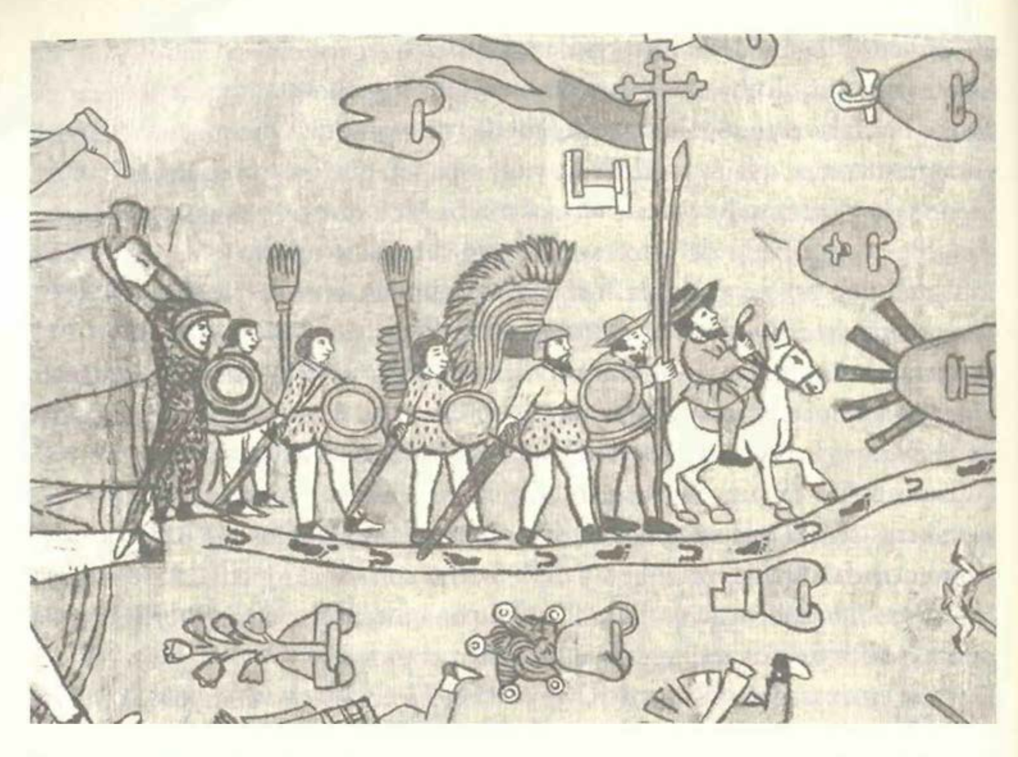
el comienzo lógico de la historia de los quauhquecholtecas en la invasión de Centroamérica. Debajo de la combinación hispano-quauhquecholteca de águila bicéfala, escudo de armas y símbolo de tepetl de Quauhqeuchollan, se abrazan un señor quauhquecholteca y un español, que muy probablemente sea Hernando Cortés, a quien se le retrata con barba y vestido a la usanza europea. Aparece acompañado de otro español que sujeta un caballo y de una mujer indígena que es, sin duda, la intérprete Malintzin o doña Marina. El señor quauquecholteca también está acompañado de un auxiliar de alto rango. Los dos están ataviados con insignias y adornos de plumas. Esta escena de la alianza entre quauhquecholtecas y españoles es similar a las descripciones encontradas en el *Lienzo de Tlaxcala* o en el escudo de armas de Tzintzuntzan como está copiado en el *Lienzo de Carapan* y el *Lienzo de Pátzcuaro* de Michoacán. Asselbergs señala que en todos estos documentos pictóricos mesoamericanos, el momento de la alianza militar y diplomática con los europeos está registrado "no como una subyugación humillante de una fuerza por otra, sino como una unión de dos fuerzas militares que buscaban el progreso".[65]

De esta escena amistosa de alianza en el *Lienzo de Quauhquechollan* parte un camino por el que vienen dos españoles, uno de ellos a caballo, a la cabeza de cinco guerreros vestidos al estilo indígena. El primer guerrero tiene barba como los españoles, pero lleva una insignia atada a un marco adornado con plumas en la espalda y una armadura indígena. Asselbergs plantea que representa la "integración de los ejércitos español y quauhquecholteca".[66] Le siguen otros tres guerreros quahquecholtecas con armaduras indígenas. La última figura está vestida con un ornamentado traje de cuerpo entero usado por la élite de la orden militar del águila. Después de los dos españoles, todos llevan un escudo indígena y espadas españolas. En el lienzo original, se identifica al menos a seis de las siete figuras por medio de tiras de tela con glosas en alfabeto latino cosidas a la superficie junto a la figura pintada que corresponda. La tira de la primera figura parece terminar en "ado" y las otras son ilegibles. A la derecha de

---

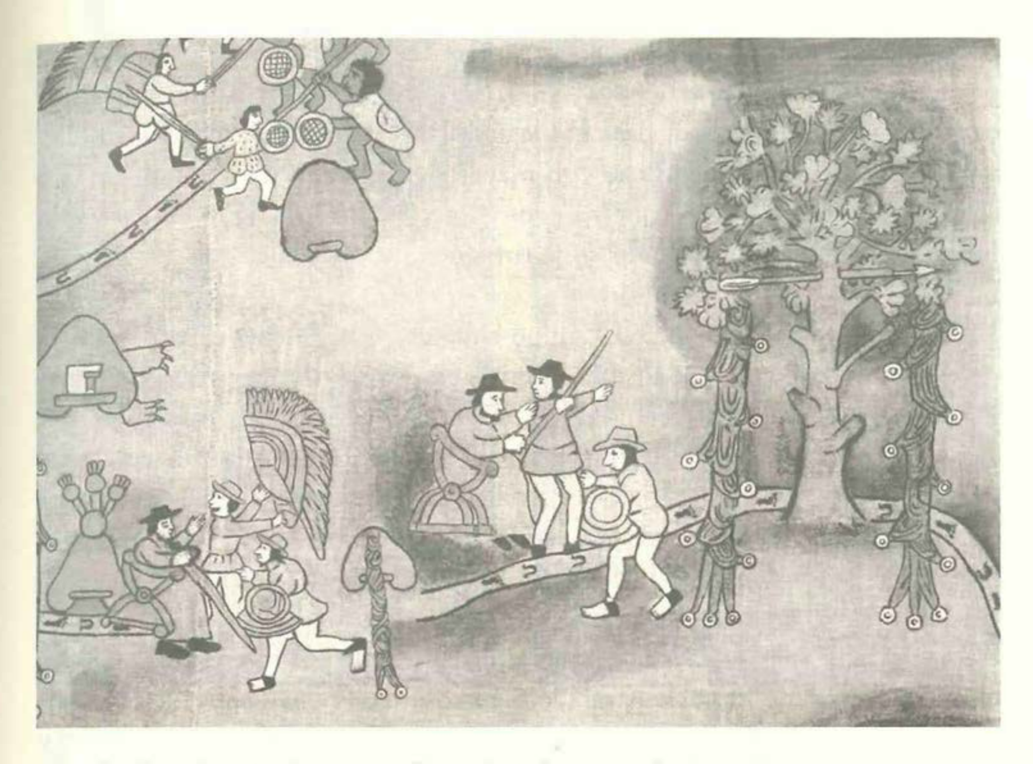
[65] Asselbergs, *Conquered Conquistadors*, pág. 131; y Hans Roskamp, "Los títulos primordiales de Carapan: legitimación e historiografía en una comunidad indígena de Michoacán", en Carlos S. Paredes Martínez y Marta Terán, coordinadores, *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán: ensayos a través de su historia* (Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán / México, D.F.: CIESAS e INAH, Estudios Históricos / Morelia, Michoacán: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003), pág. 325.

[66] Asselbergs, *Conquered Conquistadors*, pág. 131.



Jorge de Alvarado a la cabeza de un español vestido con traje de guerrero quauhquecholteca y cuatro guerreros quauhquecholtecas en el camino a Guatemala. En la restauración digital se eliminaron las tiras cosidas al lienzo original con glosas en alfabeto latino que identifican símbolos de altepetl y a importantes personajes como Alvarado. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

este grupo de guerreros están los logogramas de varios altepetl, quizá aquéllos que aportaron guerreros a la campaña dirigida por caciques quauhquecholtecas. A la izquierda, se libran feroces batallas. En éstas, ambos bandos llevan trajes y armas similares. Aunque se retrata a los quauhquecholtecas como guerreros superiores que, por lo general, emergen victoriosos, como indican la carencia de insignias en la espalda y la posición subordinada de sus adversarios debajo de los quauhquecholtecas, nadie usa espadas españolas. Más al sur, los guerreros quauquecholtecas usan otra vez espadas españolas para pelear con sus enemigos, que tienen piel oscura, cabello largo y escudos menos ornamentados. Esta batalla parecer haber sido difícil y no está claro quién ganó. Los enemigos se encuentran cara a cara, ninguna de las partes por encima de la otra, como



Jorge de Alvarado, sentado en una silla, recibe información de dos pochtecas quauhquecholtecas en Xoconusco (extremo izquierdo), y de un pochteca y un español al entrar a Guatemala por Retaluleuh, representado por un glifo de árbol (extremo derecho). La fleche que atraviesa el árbol indica conquista. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

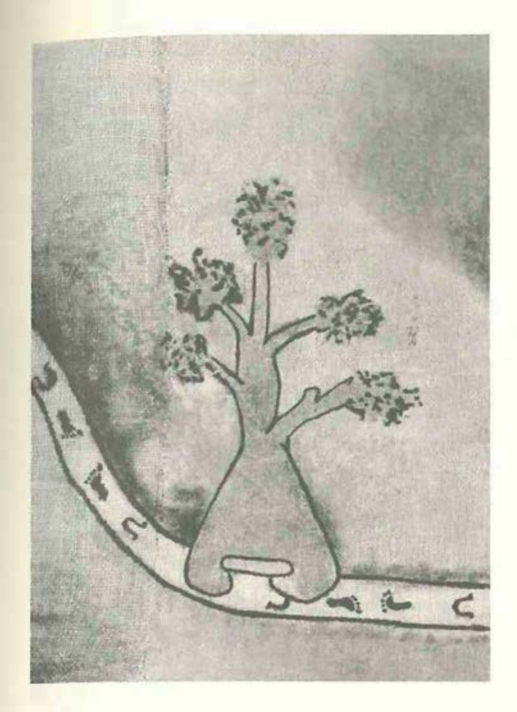
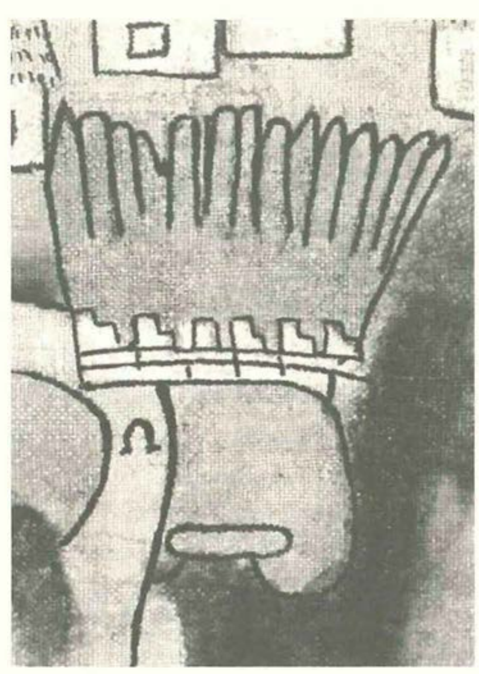
hubiera sido la tradición al representar una victoria militar. En ninguna de estas escenas aparecen españoles.

Al llegar a la parte inferior del lienzo y su franja de agua, el camino dobla a la derecha. En dos episodios aparte, los españoles sentados en sillas hablan con mensajeros mesoamericanos, talvez pochtecas, que les informan de cuáles son las condiciones más adelante. En la segunda escena, un español está sentado al lado de un logograma grande de árbol y río que representa Retalhuleu, la ciudad de la costa del Pacífico por donde Jorge de Alvarado entró a territorio k'iche' en marzo de 1527. Una tira de tela junto a la figura refuerza considerablemente la hipótesis de que el lienzo representa la campaña de Jorge de Alvarado en 1527, pues al parecer este español que está sentado es el propio Alvarado. Escrito con

trazos grandes y oscuros en la tira de tela se lee claramente "arado" al final. En la primera parte de la tira se destaca una "o" y Asselbergs observa que en la copia de 1892 dice "Jorj-". Esta tira más legible bajo el logograma de Retalhuleu también nos permite identificar con mayor seguridad la figura del jinete que encontramos primero a la cabeza de los guerreros de Quauhquechollan como Jorge de Alvarado, aun cuando en la tira que lo identifica sólo se lee "ado" al final.

Después de Retalhuleu, el camino sube de nuevo serpenteando hacia la derecha, a lo largo de una costura interna que separa los territorios mexicano y centroamericano representados en el lienzo (con excepción del propio Retalhuleu, quizá para señalarlo como el punto de entrada a Guatemala, que está justo a la izquierda de la cordillera). El camino sigue la misma ruta que abrieron las fuerzas invasoras de Pedro de Alvarado en 1524. Según el lienzo, en 1527 esta región había dejado de estar en guerra. En vez de batallas con enemigos mayas, vemos una confrontación entre dos grupos mixtos de españoles e indígenas aliados. Asselbergs propone que ésta es una pelea interna entre las fuerzas de Jorge de Alvarado o en contra de remanentes de las tropas de Pedro de Alvarado. Aquí y en todo el lienzo, los *tlacuiloque* (escribanos y pintores) quauhquecholtecas crearon logogramas de lugares mayas basándose en cómo les llamaban los invasores nahuas. A veces este proceso de poner nombres suponía traducir directamente del maya al náhuatl; por ejemplo, el lugar llamado Xetulul en k'iche', que significa "bajo los zapotes", se traduce en el logograma de lugar que en náhuatl es Zapotitlán. En otros casos, los nahuas inventaron sus propios nombres según la impresión que les había causado algún lugar o suceso famoso ocurrido allí. El ejemplo más conocido es cuando los aliados nahuas rebautizaron la ciudad de Xelajuj, que significa "bajo diez-montaña" en k'iche', como Quetzaltenango, que quiere decir "muro o fortaleza emplumada" en náhuatl, lo que está representado en el lienzo por una serie de plumas en lo alto de una pared.

En esta sección del lienzo también destaca Olintepeque, el campamento adonde se retiraron las fuerzas nahuas-españolas al mando de Pedro de Alvarado después de que los kaqchikeles se voltearan en su contra. El logograma de Olintepeque aparece por primera vez junto a una danza ceremonial que bailan los aliados frente a dos españoles sentados. Quizá se estén preparando para pelear contra los kaqchikeles u otros grupos mayas. Al viajar hacia arriba, aparece de nuevo el logograma de Olintepeque justo antes de que el camino doble pronunciadamente a la derecha y empiece a dividirse en múltiples

Los glifos de Zapotitlán (izquierda) y Quetzaltenango (derecha). *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

caminos que se traslapan, lo cual significa varias campañas en distintas partes del altiplano. (Esta área del mapa corresponde a una importante intersección de caminos que ha sobrevivido hasta hoy en Guatemala con el nombre de Los Encuentros y conecta las principales ciudades del altiplano occidental con la ciudad de Guatemala en el valle central). Por último, el logograma de Olintepeque aparece otra vez a lo largo de la ruta que conduce a una batalla cerca de Comalapa. Al parecer, las fuerzas frescas que llegaron en 1527 con Jorge de Alvarado siguieron usando Olintepeque como campamento y retiro defensivo hasta que se adentraron más en territorio kaqchikel.

Desde Los Encuentros, el único camino se divide en varios otros. La mayoría traza una curva para regresar en dirección a lo que probablemente fue el centro del lienzo en su tamaño original, marcado por un gran volcán en erupción. A la izquierda del volcán, sobresale un logograma, que Asselbergs identificó como Chimaltenango, rodeado por una densa combinación de escenas: un maya que es ahorcado, una plaza de mercado, un patio de juego de pelota, una casa con

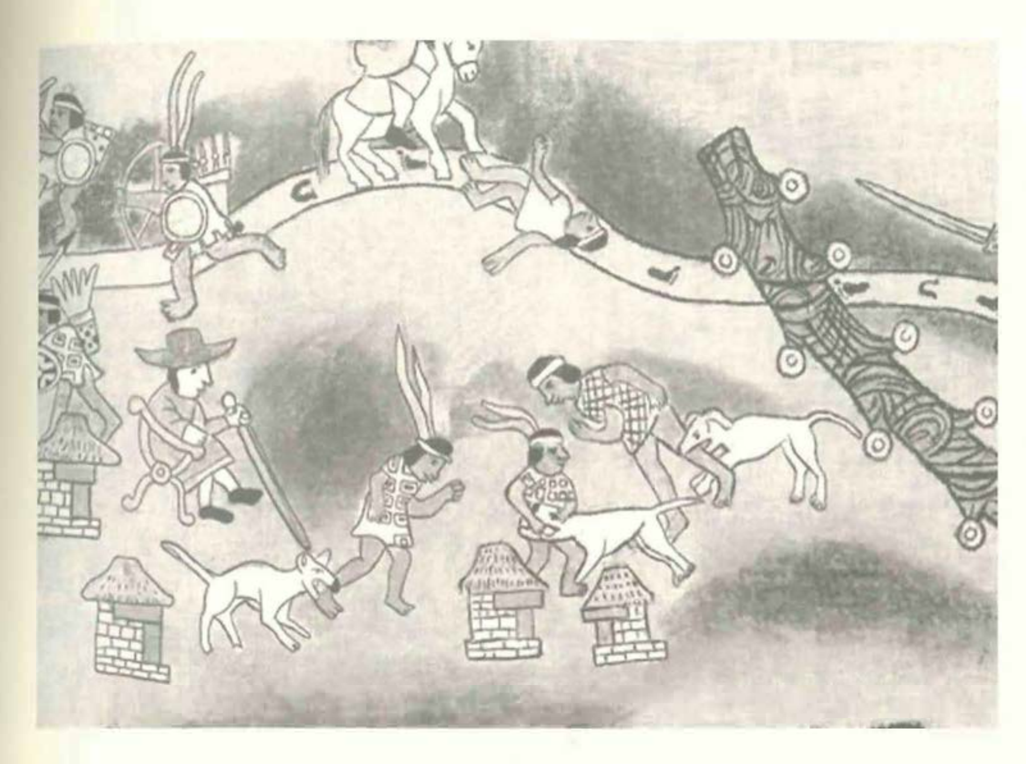
techo de paja que quizá indique una colonia aliada, un caballo blanco sin jinete y un español sentado. El patio de juego de pelota podía ser cualquier cantidad de antiguas ruinas que en 1527 ya tenían tiempo de haber sido abandonadas, pero que salpicaban el área alrededor de Chimaltenango y Almolonga. (Muchos de estos sitios son muy conocidos para los habitantes locales de la actualidad, mientras que otros se descubrieron hace muy poco tiempo a raíz de proyectos de construcción y quizá otros más todavía sigan enterrados.)[67] Varios caminos parten de Chimaltenango y llevan a escenas de batalla en Utatlán, Petapa, Tzonteconapan, Pochutla y Escuintla. don Pedro de León, el gobernador mesoamericano del antiguo pueblo tributario de los aztecas Mapastepeque en Xoconusco, recordaría posteriormente estas mismas campañas que dijo habían salido de un campamento base en el recién conquistado Chimaltenango para pelear en la vecina Quilizinapa (que aparece en el lienzo como un lago con un pájaro adentro, a la derecha de Chimaltenango), Escuintla y Petapa.[68] En el lienzo, sólo están representadas unas cuantas confrontaciones armadas o logogramas en el área abajo de la intersección de caminos y a la izquierda de Chimaltenango. Hay muchas trampas llenas de estacas puntiagudas puestas por los kaqchikeles para los desprevenidos, algunos con la desafortunada víctima en su interior. Dos árboles naturalistas quizá representen, a juicio de Asselbergs, los bosques donde los señores kaqchikeles Kaji' Imox y B'elehe' K'at se ocultaron según el *Memorial de Sololá*.[69] El camino serpentea hacia el sur, luego dobla hacia la derecha para estar en paralelo con la franja de agua en la parte inferior y, según podemos suponer, también nos lleva de regreso a la costa del Pacífico. En un campo de batalla que Asselbergs identifica como Pochutla, los kaqchikeles son atacados por perros. En los alrededores, las piñas

---

[67] Véanse Stephan Borhegyi, "Estudio arqueológico en la falda norte del volcán de Agua", *Antropología e Historia* 2 (1950), págs. 3–22; Eugenia Robinson y Mary E. Pye. "Investigaciones en Rucal, Sacatepéquez: hallazgos de una ocupación del Formativo Medio en el altiplano de Guatemala", en Juan Pedro Laporte y Héctor L. Escobedo, editores, *IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1996), págs. 487–498; y Sébastien Perrot-Minnot, "Más antiguos que la Antigua", *Revista D-Prensa Libre* (Guatemala, 15 de mayo de 2005). Agradezco a Walter Ortiz por haberme brindado estas referencias y guiarme en el recorrido de Pompeya y Los Terrenos, al igual que por sus ideas sobre la relación de estas ruinas con el *Lienzo de Quauhquechollan*.

[68] Justicia 291, R.1, N.1, fols. 97v–98r, testimonio de don Pedro de León.

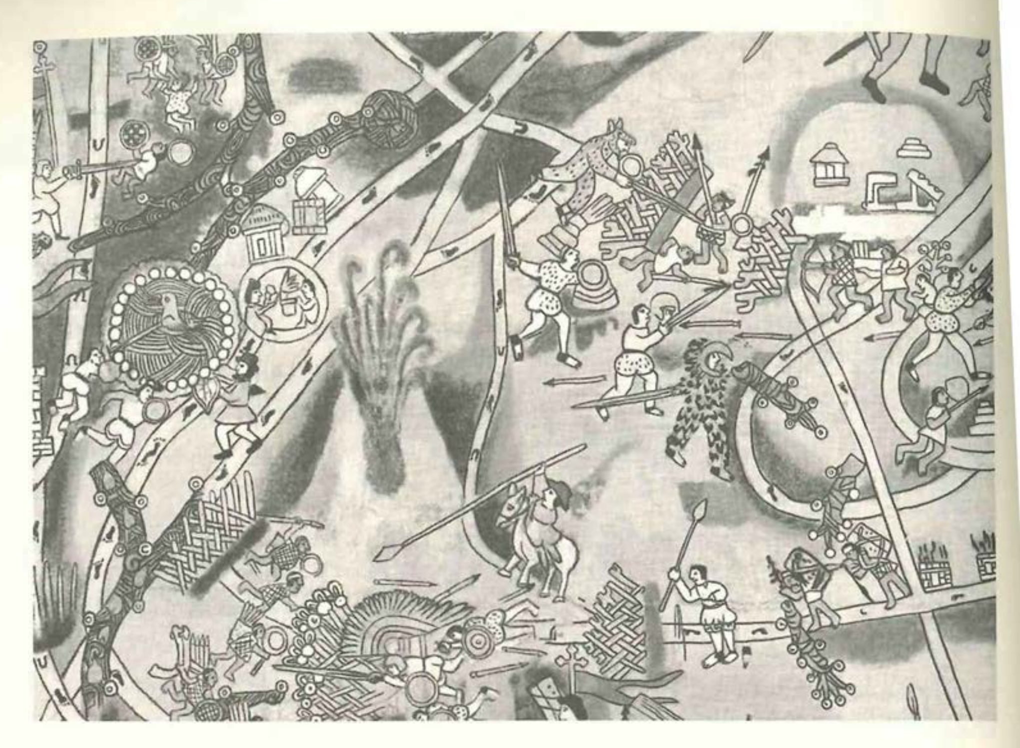
[69] Asselbergs, *Conquered Conquistadors*, pág. 161, cita la traducción de Otzoy del *Memorial de Sololá*, págs. 188–189.



Kaqchikeles atacados por perros españoles en Pochutla mientras un español observa. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

y un logograma rodeado del glifo de lago indican que estamos en la región de Escuintla y/o el Lago Amatitlán.

El centro del lienzo ha suscitado controversias. Está bastante claro que representa el valle central de Guatemala en derredor y al sur de Chimaltenango. Asselbergs y van Akkeren están de acuerdo en que se trata del Volcán de Agua, pero no concuerdan en la ubicación de Almolonga. Asselbergs identifica el sitio como un gran círculo verde que se encuentra más o menos a la misma distancia que Chimaltenango del otro lado del volcán, con una casa, una pirámide y una estructura en forma de escalera en su interior. Van Akkeren sitúa Almolonga en un lugar geográficamente más plausible, donde hoy está el pueblo de Ciudad Vieja, justo entre el Volcán de Agua al suroeste y el Lago de Quilizinapa (ahora seco) al noreste. En este escenario, Chimaltenango representa el rumbo norte en el lienzo. La prominencia del Volcán de Agua



Centro del *Lienzo de Quauhquechollan*, con el Lago de Quilizinapa a la izquierda (círculo azul con un pájaro); lo que quizá sea Almolonga según Van Akkeren inmediatamente a la derecha (círculo con plaza de mercado y casas con techo de paja); el Volcán de Agua en el centro; escenas de batalla a la derecha, y Almolonga que Asselbergs identifica como un círculo azul con una casa con techo de paja y una pirámide en la esquina superior derecha. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

y el que no se describa ningún otro volcán de importancia en la zona indica que éste tenía particular significación para los tlacuiloque quauhquecholtecas. Van Akkeren se pregunta si la representación del Volcán de Agua escupiendo detritos alude específicamente al deslave que destruyó Santiago en Almolonga en 1541, mientras Asselbergs ve una estilización típica de un hito geográfico. En la cosmovisión mesoamericana esta montaña-volcán se habría convertido en fuente de poder sagrado para la nueva colonia de Almolonga y en símbolo de su nacimiento como asentamiento y entidad política.[70]

---

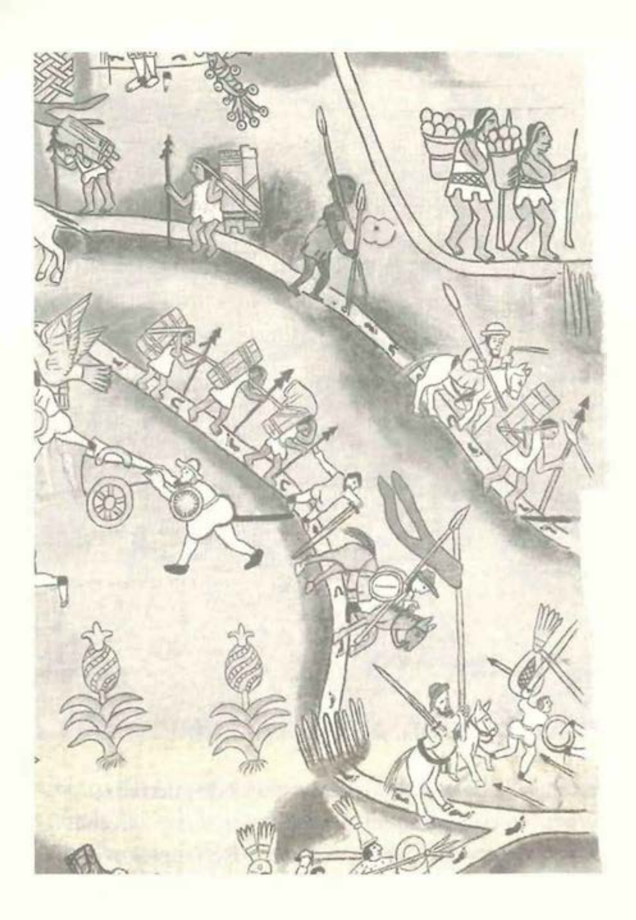
[70] Emily Umberger, "Imperial Inscriptions in the Aztec Landscape" (en David Bruno y Meredith Wilson, editores, *Inscribed Landscapes: Marking and Marking Place* (Honolulu:



Los Cuchumatanes en Tecolotlán, con escenas de batallas. Nótese los trajes de guerrero, espadas y piel clara de los quauhquecholtecas en comparación con los trajes, arcos y flechas más primitivos, y la piel oscura de los mayas. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

En el borde superior y en el centro del lienzo, los tlacuiloque pintaron campañas que se llevaron a cabo en el altiplano después de la derrota de los kaqchikeles y el asentamiento de los invasores en el Valle de Guatemala. El camino a la izquierda o hacia el oeste dobla en dirección a las montañas de los Cuchumatanes. Se registran batallas a lo largo de este camino en Tequicistlán (hoy día Rab'inal) en el departamento contemporáneo de Baja Verapaz en Guatemala; Uspantlán y Sacapulas donde hoy es el departamento de Quiché;

University of Hawai'i Press, 2002), págs. 187–199), cita a Alfredo López Austin, *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist* (Niwot: University of Colorado Press, 1997), pág. 259: "Los dioses patronos ocupan cerros o se transforman en cerros al establecerse cuando se funda una población ... La toma de posesión de un territorio implica la extensión en él de distintas manifestaciones de la fuerza divina."



La costa del Pacífico y borde donde el lienzo fue arrancado. Nótese a los tamemes cargados con bienes que llevan al corazón de Centroamérica encabezados por un español a caballo y las piñas que indican el cambio a un medio ambiente tropical. El único africano representado en el lienzo aparece en la parte superior, al centro de este fragmento. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

Aguacatán, Poymatlan (Santa Eulalia) y posiblemente Huehuetenango en el departamento actual del mismo nombre. Hacia la derecha o el este siguen más batallas a lo largo del camino, hasta que éste desaparece en el borde derecho donde el lienzo fue arrancado. Otros caminos aparecen en lo que quedó del lienzo desde la dirección opuesta, sus orígenes perdidos en la sección que falta. En la parte inferior y centro derecha del lienzo, se observan múltiples grupos de tamemes y esclavos cargados de bienes que viajan hacia y desde las secciones faltantes del lado derecho. Aunque en las mitades superior e inferior del lado derecho se observan algunos tamemes y escenas de batalla, las proporciones están invertidas. El lienzo concuerda con las fuentes documentales en el sentido de que todavía continuaron las batallas en el altiplano occidental entre 1527 y 1529, mientras que los invasores colonizaron más rápidamente el altiplano central y la costa del Pacífico. Aquí, también, podemos ver cómo la riqueza potencial que atrajo originalmente a nahuas, oaxaqueños y españoles a Centroamérica, ahora se trasladaba al valle central de Guatemala.

Después de estudiar todo el lienzo, podemos regresar a nuestra pregunta original: ¿Qué pensaron los conquistadores indígenas, en este caso los quauhquecholtecas, de la conquista y su participación en ésta? Antes que nada, el lienzo los retrata como los principales protagonistas. Aunque parezca obvio por qué —¿No somos todos héroes de nuestra propia historia?— es muy reveladora la manera como los tlacuiloque quauhquecholtecas comunicaron la idea. El mapa marca físicamente la división del tiempo antes y después de la conquista de Centroamérica. El lado izquierdo, que quizá represente un tercio de todo el lienzo, está cosido aparte y consagrado a los lugares y pueblos del antiguo hogar de los quauhquecholtecas en la Cuenca de México y los sucesos que los llevaron a invadir Centroamérica. En esta costura, el paso a Guatemala está señalado con una flecha que atraviesa un árbol, ideograma mesoamericano común para indicar la transición de un período a otro.[71] Los sucesos representados en los dos tercios restantes del lienzo ocurren todos en Centroamérica y no se muestra a nadie regresando al 'pasado'. El centro geográfico y narrativo del lienzo es el Valle de Guatemala donde los quauhquecholtecas tenían su base cuando derrotaron a los kaqchikeles, crearon su propia colonia e incluso quizá hayan encargado el lienzo. Muchos sitios importantes representados en el lienzo también se mencionan en relatos españoles de la conquista. No obstante, los quauhquecholtecas destacan los lugares importantes para su propia historia, como Retalhuleu, Chimaltenango y el Volcán de Agua, mientras los españoles se centran en el establecimiento oficial de ciudades españolas en Iximché y Almolonga. Las fuentes españolas tampoco tienden a mencionar características del paisaje pintadas en el lienzo como cuevas sagradas, mercados y patios de juego de pelota.

Al igual que muchas historias mesoamericanas de migración, la narrativa del lienzo empieza con un acontecimiento fundacional: la alianza entre Hernando Cortés y los señores de Quauhquechollan. De acuerdo con Díaz del Castillo, los quauhquecholtecas se acercaron a Cortés cuando estaba en Tepeaca entre 1519 y 1520, a fin de pedirle su ayuda para atacar a los tenochcas.[72] Después, Cortés le otorgó en encomienda el pueblo de Quauhquechollan a Jorge de Alvarado,

---

[71] Agradezco a Michel Oudijk sus observaciones, junio de 2007.

[72] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: Manuscrito "Guatemala"*. José Antonio Barbón Rodríguez, editor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), pág. 375.

que encabeza a los guerreros quauhquecholtecas cuando se dirigen al sur en la siguiente escena del lienzo. Los capitanes indígenas que marchan al sur con Alvarado están ataviados con los trajes de los más altos rangos militares. Al igual que los xochimilcas, tlaxcaltecas y acolhuas en sus propias cartas, peticiones y crónicas, los quauhquecholtecas recuerdan haber enviado a sus mejores y más nobles guerreros en esta épica campaña. Los tlacuiloque mantuvieron todo el tiempo esta distinción entre capitanes y tropas quauhquecholtecas por medio de sus trajes, ubicación en el campo de batalla y la recurrencia de unas cuantas figuras importantes. Es evidente que estas distinciones eran fundamentales para los tlacuiloque cuando narraban la historia. Asimismo, consideraban importante distinguir entre los quauhquecholtecas y sus adversarios mayas, retratados con piel oscura, armas sencillas como arcos y flechas, y sin zapatos. Una tradición común en los documentos pictóricos de Mesoamérica es señalar visualmente las diferencias entre los conquistados como primitivos y los conquistadores como civilizados. Así se observa, por ejemplo, en las piedras sacrificales del siglo XV del tlatoani tenochca y el *Lienzo de Tlaxcala* del siglo XVI. En estas descripciones pictóricas, al igual que en el *Lienzo de Quauhquechollan*, los derrotados llevan ropa simple y empuñaban armas básicas. Por lo general, los trajes y la pintura corporal también distinguían a los pueblos mesoamericanos entre sí en la tradición pictográfica, aunque igualar el color de la piel de españoles y quauhquecholtecas parece una afirmación inusualmente enfática de su alianza en el *Lienzo de Quahuquechollan* (que se omite, por ejemplo, en otras dos descripciones pictóricas de alianzas europeo-mesoamericanas recién estudiadas, el *Lienzo de Analco* y el *Mapa de Cuauhtlantzinco*).[73]

La relación entre quauhquecholtecas y españoles en el lienzo es más compleja. Ya hemos mencionado la alianza original entre los señores de Quauhquechollan y Hernando Cortés, descrita como un acuerdo entre socios. Los españoles no obligan a los quauhquecholtecas a servirles en esta escena. Ocurre más bien lo contrario, los quauhquecholtecas abrazan a los españoles de quienes derivan poder. Al fusionarse el escudo de armas de los Habsburgo con el logograma tradicional de los quauhquecholtecas, el águila empuña dos espadas españolas. Los guerreros quauhquecholtecas hacen lo mismo en las escenas de batalla del lienzo y reafirman así este sentido de mayor poder. Entretanto, sus

---

73 Véanse Yannakakis, "The '*indios conquistadores*' of Oaxaca's Sierra Norte"; y Stephanie Wood, "Nahua Christian Warriors in the Mapa de Cuauhtlantzinco, Cholula Parish", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 254–288.

oponentes siguen dependiendo de las tradicionales armas mesoamericanas y nunca se les ve utilizando la tecnología europea. Es obvio que los tlacuiloque creían que las espadas eran una ventaja adquirida a raíz de la alianza de los quauhquecholtecas con los españoles. Sin embargo, estos últimos aparecen, por lo general, de observadores en las batallas, dirigidas y peleadas sólo por los quauhquecholtecas, a pesar de algún español ocasional que contempla o viaja entre una escena y otra. Cuando los españoles entablan combate con los mayas, por lo general pelean individualmente con personajes aislados, muchas veces desde su montura mientras cabalgan por un camino. En una escena cerca de Santiago en Almolonga, un solitario soldado español dispara su mosquete a varios mayas asustados o heridos. En otra escena cerca de Chimaltenango, un español toca una trompeta. En las feroces campañas del altiplano occidental, en la parte superior del lienzo, apenas si aparece algún español.

Los tlacuiloque establecen al mismo tiempo paralelos y distinciones entre los quauhquecholtecas y sus aliados europeos. Ambos utilizan espadas y tienen piel clara, en comparación con la mayoría de sus enemigos; la única excepción ocurre en las escenas de batalla antes de que el ejército entre a Guatemala por Retalhuleu. Aquí los quauhquecholtecas pelean solos, sin ayuda de los españoles, y sus adversarios también están pintados con la misma piel clara y trajes de guerrero similares, aunque menos ornamentados. (Los logogramas que identifican dónde y contra quién ocurrieron estas confrontaciones no han sido descifrados. Quizá se trataba también de pueblos de habla náhuatl y su conquista era vista de una manera un tanto diferente que si hubieran sido grupos oaxaqueños o mayas).[74] No obstante, también hay diferencias cruciales que distinguen a quauhquecholtecas y europeos. Al igual que en otros manuscritos pictóricos del siglo XVI, los españoles aparecen a menudo montados a caballo o sentados en sillas distintivas. Sólo una vez se observa a un

---

[74] Aunque la identidad étnica en Mesoamérica era muy local, en algunos códices aparecen simultáneamente distinciones más generales entre los pueblos, basadas en idioma y geografía. Por ejemplo, en el *Códice Zouche-Nutall* de origen mixteca se identifica a los pueblos nahuas del centro de México con la pintura negra característica alrededor de sus ojos, que corresponde a la palabra mixteca para 'mexicanos' en el *Vocabulario en lengua mixteca* de 1593 de Francisco de Alvarado, *sami nuu*, que significa "ojo quemado". Véanse Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, *Crónica mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila: libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Ms. 39671 British Museum, Londres* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), pág. 197; y Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, págs. 331–332.

español con traje de guerrero mesoamericano, cuando la expedición original parte de Quauhquechollan. En las demás escenas, los españoles se diferencian de los quauhquecholtecas por su barba y el traje que usan.[75]

Algunas características asignadas a los españoles implican si no una relación estrictamente jerárquica entre las dos partes, al menos un lugar de honor para los recién llegados. Es Jorge de Alvarado y no un capitán quauhquecholteca quien encabeza la expedición que sale del centro de México. Es Jorge de Alvarado también quien recibe consejo de pochtecas quauhquecholtecas antes de que la expedición se adentre en territorio k'iche'. Ya en Guatemala, la figura de un español sentado en su silla característica aparece en múltiples contextos: mira a los tamborileros y bailarines quauhquecholtecas; observa (o quizá supervisa) el castigo aplicado a los kaqchikeles con perros; presencia una batalla; o está sentado aparte de los demás, con frecuencia cerca de alguna estructura de piedra. En general, el mensaje del lienzo parece ser: "entramos a Guatemala a pelear con los kaqchikeles y otros pueblos junto con nuestros poderosos aliados, los españoles, encabezados por Jorge de Alvarado, al mando del cual servimos, cuyas armas contribuyeron mucho a nuestro éxito y cuya amistad valoramos".

Sin embargo, no es el objeto principal del lienzo explicar la relación entre quauhquecholtecas y españoles. En el fondo, el *Lienzo de Quauhquechollan* relata cómo un grupo de guerreros quauhquecholtecas fundaron una colonia en el altiplano guatemalteco, muy probablemente el barrio Quahquechula en Almolonga/Ciudad Vieja. Toda la acción en el lado izquierdo del lienzo —la alianza con Cortés, la marcha hacia el sur, la entrada a Guatemala, las batallas iniciales con rivales y enemigos— lleva al valle central y rodea el Volcán de Agua donde se asentarían los guerreros y colonos quauhquecholtecas. Todas las batallas subsiguientes, más adentro del altiplano occidental, en El Salvador y presumiblemente Honduras, parten de este mismo valle central y avanzan al norte, sur y este, pero nunca de regreso a Oaxaca o el centro de México. El *Lienzo de Quauhquechollan* narra una historia muy mesoamericana de migración, conquista y asentamiento, relacionada con la Tollan mítica-histórica y repetida (con distintas geografías, detalles históricos y objetivos) en el *Popol Wuj* de los k'iche's, el *Mapa de Sigüenza* de los tenochcas, el *Mapa de Cuauhtinchan* No. 2 de los cholultecas y el *Memorial de Sololá* de los kaqchikeles, entre otros muchos ejemplos. Los guerreros quauhquecholtecas sometieron por medio

[75] Véase Boone, *Stories in Red and Black*, págs. 229–236, para un análisis general de los rasgos típicos de los españoles en otros documentos pictóricos.

de la guerra a los pueblos indígenas del valle central de Guatemala donde se asentaron y ejercieron su dominio, que compartieron con sus nuevos aliados, los españoles.

LA CAMPAÑA DEL SIGLO XVI EN BUSCA DE PRIVILEGIOS

En retribución por sus servicios militares y de colonización, los conquistadores indígenas de Centroamérica recibieron privilegios similares a los concedidos a los aliados mesoamericanos en otras partes. Al menos un capitán tlaxcalteca en Centroamérica, Juan de Tascala, recibió en encomienda de Pedro de Alvarado la mitad del pueblo de Citala y/o Siquinalá (es posible que en la región de Escuintla). Al morir, el Cabildo español dio tierras a sus hijos.[76] Asimismo, se asignaron concesiones colectivas de pequeños pueblos mayas a los aliados; por ejemplo, Almolonga recibió parcelas de tierra para cultivo en las afueras de Santiago.[77] En 1532, la reina de España exoneró oficialmente a los "Yndios de méxico e taxcala e sus comarcas" que vivían en Almolonga de la encomienda y repartimiento, liberándolos así de la obligación de pagar tributo, alimentos y mano de obra a españoles particulares. El edicto destacaba la posición singular de los aliados entre la población indígena como leales vasallos de la monarquía española y vecinos, término que en el siglo XVI estaba asociado con ciudadanía y reservado, por lo general, para españoles.[78] La Corona reafirmó este edicto cuando empezó la construcción de la nueva ciudad de Santiago en el Valle de Panchoy en 1543, dirigido otra vez a los aliados que vivían en Ciudad Vieja.[79]

---

[76] AGI Justicia 296, "Segundo legajo de la Residencia del expresado Adelantado Don Pedro de Alvarado" (1537–1539), fols. 80v y 87, testimonio de Luys de Vivar; AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 152–152v, testimonio de Pedro Cerón; fols. 246v–249, testimonio de Diego López de Villanueva; y Libro de Cabildo de la çibdad de Santiago de la provincia de Guatemala, T. 2, 20-12-1530, referencia de Wendy Kramer.

[77] AGI Guatemala 168, "Carta de Fray Francisco de la Parra al Rey Carlos V" (1549); y Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 tomos (Madrid: Ediciones Atlas, 1964), I, pág. 99; véase también William Sherman, "Tlaxcalans in Post-Conquest Guatemala", *Tlalocan* 6 (1970), págs. 133–135.

[78] AGCA A1.23, leg. 4575, fol. 9, "No es aceptado el plan sobre dar en repartimiento a los indígenas Tlascaltecas y Mexicanos, asentados en las afueras de la ciudad" (1532); y AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 198.

[79] Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, pág. 67, cita a Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, III, pág. 224.

Españoles y nahuas por igual usaban a menudo el término policía, que tenía una connotación de urbanidad, comportamiento civilizado y, en esencia, de conversión cristiana, para describir a los aliados no mayas en los documentos en español de la época. En la Iberia medieval, escribe el historiador Richard Kagan, las villas fronterizas entre regiones cristianas y musulmanas eran "la vanguardia del imperio, sus ciudadanos equivalentes a soldados alistados para pelear en la gran batalla y extender el dominio de Cristo ... En las Indias prevalecieron arreglos similares donde, una vez más, las villas proporcionaron un antídoto para un entorno que los españoles percibían como extraño y habitado por pueblos hostiles. En este contexto, la villa, por pequeña que fuera, era sinónimo de orden cívico, justicia o religión".[80] Muchos españoles parecen haber asociado a los nahuas y otros aliados no mayas de México con la misma misión civilizadora y de cristianización de principios del período colonial en Guatemala. Independientemente de si los aliados vivían en ciudades españolas como Santiago y San Salvador o en sus inmediaciones, o de si eran fuerzas de guarnición destinadas a pacificar la zona circundante a las ciudades mayas conquistadas como Totonicapán, muchos españoles los distinguían de los pueblos conquistados de Centroamérica. En Chiapas, el Cabildo municipal dirigido por españoles de la villa que se convertiría en Ciudad Real solicitó en 1528 que se reclutara a doscientas familias nahuas para asentarse en los alrededores "porque será esto gran parte para la población y sustentación de esta villa y para la pacificación de toda la tierra". Es revelador, como señala

---

[80] Richard L. Kagan, *Urban Images of the Hispanic World, 1493–1793* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2000), pág. 27; véase también María Elena Martínez, "Space, Order, and Group Identities in a Spanish Colonial Town: Puebla de Los Angeles", en Luis Roniger y Tamar Herzog, editores, *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order* (Portland, Oregon: Sussex Academic Press, 2000), págs. 13–36. En AGI Justicia 291, R.1, N.1, véanse, por ejemplo, fol. 244v (Don Francisco de la Cueva), fol. 240v (Pedro Gonzáles Nájera) y también la pregunta 12 del interrogatorio de 1564 mencionado primero en fol. 40v: "Si saben que muchos años y tiempos que estan pobladas la çiudad de guatimala e la çiudad de sant salvador y villas de sant myguel y de la chuluteca que estan en la provinçia de guatimala que los d[ic]hos yndios e sus capitanes ayudaron a poblar e conquystar e paçificar donde se a sembrado la doctrina xpiana y los naturales de los thermy[n]os dellos son xpianos y tienen toda doctrina e puliçia en sus prinçipales çiudades y pueblos digan los testigos lo q[ue] saben." Para un ejemplo de cómo los mayas locales también adoptaron este idioma con el objeto de reafirmar que eran merecedores de buen trato en el régimen colonial, véase AGI Guatemala 53, "Ynformacion de servicios de don juan mexia cacique del pueblo de cuxutepeque" (1564), transcripción en Asselbergs, *Conquered Conquistadors*, pág. 271.

Gudrun Lenkersdorf, que esa solicitud coincidiera con otra relacionada con los mayas locales para que se autorizara formalmente a los habitantes de la ciudad a capturarlos y esclavizarlos.[81] Una década después, el fraile dominico Bartolomé de Las Casas reclutó a algunos de los aliados nahuas y sus descendientes para que lo ayudaran a evangelizar y pacificar la región de la Verapaz.[82] Alonso Ponce de León, un español que vivía en Oaxaca, observó en 1548 que los indígenas de México eran más "aplicados y llegados a razón" que los de Guatemala.[83] En 1573, Nicolás López de Ibarraga de Santiago informó que los "mexicanos y taxcaltecas" eran buenos cristianos, llevaban vidas rectas y honestas, en contacto estrecho con los españoles y a quienes nunca se les había visto "dar mal exemplo a los naturales destas provincias".[84] Sus costumbres y modales eran distintos a los que tenían los indígenas centroamericanos, según Pedro Gonzáles Nájera de Santiago, pues eran "como españoles".[85]

A pesar de estos comentarios de aprobación de algunos de sus aliados españoles, la posición de los conquistadores mesoamericanos en la colonia no era en absoluto segura. Juan de Tascala fue despojado de su encomienda, que Pedro de Alvarado reasignó por antes de 1537, al igual que los pueblos otorgados colectivamente en encomienda a los "mexicanos y tlaxcaltecas" de Almolonga.[86] El edicto que emitió la reina en 1532 respondía a una solicitud de españoles locales de que se les permitiera usar a los conquistadores indígenas

---

81 Gudrun Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas, 1522–1532: el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993), pág. 206.

82 Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María. Serie Biblioteca "Goathemala" (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1977), págs. 238–239.

83 AGI Justicia 289, N.2, "Las ciudades y villas de la provincia de Guatemala sobre la suplicación que interpone de la cédula que se dió para que no se alquilasen los indios de la dicha provincia por los encomenderos" (1548), fol. 26.

84 AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 69v–70r.

85 AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 240v.

86 AGI Justicia 295, "Residencia del Adelantado Pedro de Alvarado", fol. 87; William Sherman, "Tlaxcalans in Post-Conquest Guatemala", *Tlalocan* 6 (1970), págs. 132–133; Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 70–71; y AGI Guatemala 168, "Carta de Fray Francisco de la Parra" (15 de julio de 1549).

como mano de obra urbana en Santiago. A pesar de haber exonerado a los aliados del trabajo forzoso, el edicto les pedía que trabajaran por su propia "voluntad" para el mantenimiento de Santiago.[87] La posición social particular de los conquistadores indígenas como vasallos y vecinos no los hacía iguales a los conquistadores españoles, a quienes nunca se les enseñó a realizar trabajo manual y esperaban que todas esas tareas las hicieran los indígenas o esclavos africanos. Las Casas, que escribió en nombre de los aliados nahuas en 1543, informó que se les exigía "hacer barreras para lidiar toros y barrer las plazas, y enviarlos caminos largos con cargas y con cartas y en otras obras, como si fueran ascripticios, siervos y peones". Era, decía, tan sólo otra clase de trabajo forzoso.[88]

La heterogeneidad de las fuerzas aliadas originales, las diversas circunstancias de su llegada a Centroamérica, la constante incorporación de esclavos indígenas capturados a sus filas y la tendencia a formar nuevas alianzas en las tierras conquistadas, servían más bien para complicar la posición de los conquistadores nahuas y oaxaqueños que se quedaron como colonos. No todos los nahuas y oaxaqueños que emigraron a Centroamérica llegaron como aliados militares, ni siquiera por su propia y libre voluntad. Por ejemplo, cuando Francisco de Zurrilla, contador de Su Majestad, tomó posesión de la encomienda de Juan de Espinar cerca de Huehuetenango en 1530, llevó consigo alrededor de cien mixtecas para trabajar junto con los mayas en lavar oro.[89] A principios de la década de 1530, los oficiales reales y locales acusaron repetidamente a los asentamientos y barrios nahuas de estar infiltrados por esclavos nahuas o gente del común que querían escaparse del trabajo forzoso y el pago de tributo.[90] Al

---

87 AGCA A1.23, leg. 4575, fol. 9, "No es aceptado el plan sobre dar en repartimiento a los indígenas Tlascaltecas y Mexicanos, asentados en las afueras de la ciudad" (1532); y Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, pág. 65.

88 Bartolomé de Las Casas, *Obras escogidas* (Madrid: Ediciones Atlas, 1957–1958), V, pág. 190; y "Memorial de Fray Bartolome de las Casas y Fray Rodrigo de Andrada al Rey" (1543). Esta carta se reproduce en su totalidad en Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 67–68.

89 Kramer, *Encomienda Politics*, págs. 217–220, tomado de AGI Justicia 1031, R.2, N.1, "Juan de Espinar, vecino de la ciudad de Santiago de Guatemala, con el adelantado Pedro de Alvarado, gobernador de la misma provincia, sobre pago de 600 pesos" (1537).

90 Véanse Sherman, "Tlaxcalans", págs. 126–127, de AGI Guatemala 41, "Carta de los consejos de las ciudades de Guatemala y Ciudad Real, y de las villas de San Salvador y San Miguel al Rey" (1539), fols. 3–3v; AGCA A1.23, leg. 4575, fol. 118v, "Para que la Audiencia

parecer, en Almolonga se formó un barrio multicultural en el que se fusionaron esclavos mayas, naborías, aliados y/o nobleza cerca de los asentamientos nahuas.[91] Como veremos, la cuestión de cómo distinguir entre indios conquistadores y conquistados seguiría preocupando a los burócratas españoles durante todo el período colonial. Asimismo, se utilizaría para socavar el poder político de los aliados no mayas, usualmente nahuas, en toda la región.

No obstante, los españoles no eran los únicos a los que preocupaba el problema de que los mesoamericanos conquistados se infiltraran en los asentamientos de "yndios conquistadores". En 1587, los caciques nahuas de los barrios de Taxcala y de Mexicanos en las afueras de Ciudad Real, Chiapas, acusaron a su vecino Domingo Pérez y su hijo Pedro Gómez de posar como tlaxcaltecas para obtener exoneración de tributos. A pesar de que vivía en el barrio tlaxcalteca, decían, Pérez era esclavo maya del altiplano de Guatemala que llegó a Chiapas al servicio del español Alonso de Aguilar. Pérez fue examinado por cuatro cirujanos-barberos que atestiguaron que su barba escondía una marca de esclavo en su mejilla. Numerosos testigos mesoamericanos también atestiguaron a favor de los caciques de los barrios tlaxcalteca y mexicano. Un inmigrante maya k'iche' en Chiapas dijo que él, Pérez, y los progenitores de Pérez habían nacido en el barrio k'iche' de Utatlán en Santiago de Guatemala, donde habían sido sus vecinos antes de que él y Pérez se trasladaran a Chiapas. Un acolhua del Barrio de los Mexicanos dijo que cuando Pérez llegó a Chiapas no hablaba náhuatl sino sólo "guatimalteca populuca". Una mujer de nombre Ysabel Gutierrez dijo que tanto ella como Pérez eran de Utatlán en Guatemala y que por eso se habían tratado "como parientes" en Chiapas. Gutiérrez agregó que Pérez era bilingüe en náhuatl y k'iche'. Todos atestiguaron que Pérez había sido esclavo de Alonso de Aguilar, aunque uno de alto rango que le había servido de mayordomo.

Pérez y Gómez insistían, en su defensa, que Pérez había llegado a Guatemala procedente de Tlaxcala y luego se había dirigido a Chiapas. De otro modo, decían, no se le hubiera permitido residir en el barrio tlaxcalteca (presumiblemente, se hubiera esperado que se asentara en el barrio maya

resuelve sobre la cancelación de tributos por parte de los yndios que auxiliaron a la conquista" (1552); y AGI Guatemala 44B, N.46 (3), "El cabildo de Gracias a Dios dictan las siguientes ordenanzas" (1560), fol. 2r.

[91] Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 63–64 y 79.

k'iche' de Ciudad Real, llamado en su lugar Cuxtitali).[92] Numerosos testigos españoles y mesoamericanos respondieron por padre e hijo, incluso un prominente capitán nahua de nombre Juan Bautista, recaudador de impuestos de la región por muchos años que había servido de testigo en otros casos (incluyendo Justicia 291) concernientes a los privilegios de los conquistadores indígenas.[93] La decisión final en el conflicto está perdida. No sabemos si la acusación en contra de Pérez y Gómez se originó de una venganza personal (como planteó Gómez), una preocupación legalista de proteger la reputación de la comunidad de conquistadores indígenas en Chiapas o una indignación sincera de parte de los conquistadores nahuas porque Pérez y Gómez no eran merecedores de la posición que reclamaban. No obstante, hay varios puntos que llaman la atención. Primero, fueron los tlaxcaltecas y otros caciques nahuas, no las autoridades españoles, quienes acusaban a Pérez y Gómez de asumir la identidad tlaxcalteca y evitar el pago de tributos con falsos pretextos. Segundo, españoles y mesoamericanos por igual aceptaron una clara división en este caso entre conquistadores y conquistados —división que no necesariamente giraba en torno a la distinción entre europeos y mesoamericanos. Y tercero, todas las partes imaginaban una situación ideal en la que esta división se reflejaría y mantendría en los asentamientos étnicamente definidos de colonos e inmigrantes mesoamericanos en y alrededor de las ciudades españolas.[94]

Los españoles involucrados en este conflicto de fines del siglo XVI parecían aceptar la afirmación subyacente de que los colonos nahuas en Chiapas eran conquistadores, no así los maya k'iche's. No obstante, es evidente que estas reivindicaciones de privilegios de los conquistadores indígenas agraviaban a algunos colonos y burócratas españoles, que las consideraban inmerecidas e

92 Hoy Cuxtitali es un barrio de San Cristóbal de Las Casas cuyo origen k'iche' aún se recuerda. Véase Jan de Vos, *Vivir en frontera: la experiencia de los indios de Chiapas* (Tlalpan, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994), pág. 81.

93 AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 217r.; Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pág. 172; y AGCA leg. 4675, exp. 40186, "Probanza de Diego Hernández Puertocarrero" (577), fol. 6.

94 AGCA A3.16, leg. 2799, exp. 40482, "Probanza de Domingo Pérez, indio vecino del barrio de los tlaxcaltecas en Ciudad Real de Chiapa" (1587). Véase también un fragmento de este caso en AGCA A1.15 leg. 4674, exp. 40164, "El fiscal contra Pedro Gomez. hijo de indio conquistador" (1587).

incluso ofensivas. Como lo ha expresado Pedro Escalante Arce, hasta el término "indio conquistador", tan a menudo utilizado por los nahuas y otros aliados, "podía herir sensibilidades y exacerbar escrúpulos" entre los españoles que vivían en las Indias y cuyos intereses competían con los de los mesoamericanos.[95] Algunos, como Gregorio López en 1543, se quejaron de que los nahuas y otros conquistadores de México trataban con prepotencia a la población indígena de Guatemala, con la colaboración de caciques mayas.[96] Otros acusaron a los conquistadores nahuas y oaxaqueños de asociarse y contraer matrimonios con africanos e indígenas conquistados que emigraban a las ciudades y deambulaban por las calles como vagabundos involucrados en actividades delictivas. Desde esta perspectiva, los conquistadores indígenas estaban irrevocablemente contaminados de acuerdo con las normas españolas de limpieza de sangre. El supuesto vagabundeo y criminalidad no eran casuales sino prueba positiva de que los conquistadores indígenas degeneraban y se parecían cada vez más a la población de las castas emergentes.[97]

Los conquistadores indígenas tampoco estaban exentos del abuso y la violencia que amenazaban a todos los mesoamericanos durante el período colonial en Centroamérica, aunque en su caso quizá en menor grado. En las evaluaciones oficiales, llamadas residencias o informaciones, de conquistadores y funcionarios españoles, se encuentran casos dispersos de maltrato en su contra a lo largo del siglo XVI. En Honduras, en 1544, un "indio mexicano" se acercó al conquistador Francisco de Montejo, sangrante por la paliza que le habían dado. El español ofensor sólo recibió una advertencia verbal.[98] Jufre de Loaysa, oidor

---

95 Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, pág. 67.

96 Sherman, "Tlaxcalans", pág. 128, cita AGI Patronato 231, R.4, "Información de Gregorio López" (1543).

97 AGI Guatemala 41, R.4, "Carta de los consejos de las ciudades de Guatemala y Ciudad Real, y de las villas de San Salvador y San Miguel al Rey" (1539), fols. 3–3v; AGCA A1.23, leg. 4575, fol. 118v, "Para que la Audiencia resuelve sobre la cancelación de tributos por parte de los yndios que auxiliaron a la conquista" (1552); y AGI Guatemala 44B, N.46 (3), "El cabildo de Gracias a Dios dictan las siguientes ordenanzas" (1560). Véanse también Sherman, "Tlaxcalans", pág. 127; y Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 65–67. Sobre limpieza de sangre y su relación con el vagabundeo a principios del período colonial en Hispanoamérica, véase María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.

98 AGI Justicia 300, "Residencia de Francisco de Montejo" (1544), testimonio de Hernán Sánchez de Alvarado, citado en Sherman, "Tlaxcalans", pág. 135 n21.

de la Audiencia en la década de 1550, fue acusado de obligar violentamente a los "mexicanos" de Ciudad Vieja a trabajar sin remuneración como sirvientes domésticos y en labores del campo. Juan Núñez de Landecho, el presidente de la Audiencia con quien Loaysa sirvió, fue acusado de cometer abusos similares con los habitantes nahuas y zapotecas de Ciudad Vieja, e incluso de obligarlos a cargar a su esposa y en dos ocasiones distintas a su concubina africana en una litera sobre sus hombros por más de seis leguas.[99] Aunque no es algo fuera de lo ordinario para los patrones coloniales de Centroamérica, estos incidentes demuestran hasta qué punto se podía hacer caso omiso de la posición social de los aliados mesoamericanos como conquistadores.

Los nahuas y otros aliados de Ciudad Vieja se quejaron amargamente de lo que percibían como abusos en vista de su posición de conquistadores. En una carta dirigida a la Corona en 1547, reclamaban que a pesar de sus sacrificios y los "malos tratamientos" que habían sufrido a manos de los españoles como los "excesivos trabajos", pestilencias, y sufrimientos de guerra, más de cuatrocientos miembros de su grupo habían sido llevados como esclavos y no se había vuelto a saber de ellos. El resto de la comunidad, escribieron, había sido parcelada para proporcionar trabajadores a los españoles individualmente. Le pedían al rey que ordenara liberarlos de este sometimiento y los exonerara de pagar todos los tributos y realizar trabajo forzoso. A esta carta comunal, escrita en nombre de "los de tlaxcalla con todas sus comarcas y mexicanos con todos sus subjectos, vasallos nuevos de Vuestra Real Majestad" que vivían en la provincia de Guatemala, le siguió una carta de un tal "Francisco, vasallo de Vuestra Real Majestad [y] natural de Tlaxcala" e hijo del cacique tlaxcalteca Acxotecatl.[100]

---

[99] AGI Justicia 322, "Visita que el Licenciado Francisco Briceño visitador, juez de Residencia, y Governador de la Provincia de Guathimala, tomó al Presidente, oydores, y demas oficiales de la Audiencia de Guathimala" (1563), fols. 28v–29, fol. 347 pregunta 14, y fol. 347 pregunta 15; y AGI Guatemala 111, N.6, "Memorial que presenta la ciudad de Santiago de Guatemala al Consejo de Indias, sobre los excesos de los oidores de la Audiencia" (1557), fol. 2v.

[100] Francisco identifica a su padre como "Axotecatl y por nombre de pila Cristóbal". Escalante Arce (*Los tlaxcaltecas*, págs. 72–73) cree que se trata de Acxotecatl Cocomitzi, que era yerno de Maxixcatzin, señor de Ocotelulco, uno de los gobernantes más poderosos de la confederación de Tlaxcala y aliado temprano de Hernando Cortés y los primeros evangelizadores franciscanos. Acxotecatl Cocomitzi peleó a la par de Cortés y se convirtió pronto al cristianismo, pero en 1527 fue ejecutado por idolatría y el asesinato de unas de sus esposas junto con Cristóbal, el hijo adolescente de ambos. Sin embargo, el nombre de bautizo de Axcotecatl no era Cristóbal, como su hijo asesinado, sino Gonzalo (véase Gibson,

Francisco, que había encabezado a un grupo de guerreros tlaxcaltecas durante la campaña de Jorge de Alvarado en 1527, dijo que había esperado regresar a Tlaxcala como heredero principal de su padre; sin embargo, como la conquista se hizo eterna, Francisco recibió noticias de que sus hermanos habían asumido control de su parte de la herencia mientras se le seguía exigiendo que prestara servicio en tierras extranjeras. Francisco reiteró lo solicitado en la primera carta colectiva, pidió se le restituyera todo lo que había perdido y prometió seguir sirviendo a la Corona.[101] Durante el mismo período, los nahuas aliados que se habían asentado en Chiapas también viajaron a la sede de la Audiencia en Gracias a Dios en 1546 con el propósito de entregar una petición en la que solicitaban que se ratificaran los privilegios de los que eran merecedores.[102]

La frágil situación de los conquistadores indígenas se vio exacerbada por la ejecución de las nuevas leyes que proscribieron la esclavitud indígena en la Audiencia de Guatemala en 1549, durante el gobierno del presidente Alonso López de Cerrato. Ese año, Cerrato liberó entre 3,000 y 5,000 esclavos mesoamericanos en la zona de Santiago, muchos de los cuales fueron reubicados forzosamente de otras zonas de la Audiencia y hablaban varios idiomas indígenas. Las acciones de Cerrato causaron indignación entre muchos encomenderos españoles y agudizaron las tensiones por reclamos de tierra y mano de obra indígena. De repente se emitió una serie de decretos locales y reales para redirigir y regular el potencial tributario y de mano de obra de los antiguos

Tlaxcala, págs. 35–37). En un testimonio posterior del español Antonio Núñez, Francisco (ahora conocido como Francisco de Oñate) vuelve a referirse a su padre como "don xpobal axcotecatl" y repite, como ya había mencionado en la carta anterior de 1547, que su padre lo había enviado a Guatemala con un contingente de seiscientos tlaxcaltecas. Éstos acompañaron a Hernando de Yllescas y Jorge de Alvarado a Guatemala en 1526; véase AGI Patronato 62, R.3, "Antonio Nuñez, vecino de Santiago de Guatemala, solicita un repartimiento" (1559–1578), fols. 42–42v. En términos del tiempo, el padre de Oñate podría ser Axcotecatl Cocomitzi, pero las constantes referencias a su padre como 'Cristóbal' lo hacen dudoso. O quizá el padre de Oñate fue Acxotecatl Quetzapopocatzin, hermano de Maxixcatzin; véase Gibson, *Tlaxcala*, pág. 202. En todo caso, no hay razón para dudar de que Oñate era en realidad de ascendencia noble tlaxcalteca y probablemente de Ocotelulco, donde su familia seguía considerándose parte de la más alta nobleza (pipiltin) del tequitl de Santa María Magdalena en 1557; véase Teresa Rojas Rabiela, *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987), pág. 101.

[101] AGI Guatemala 52, "Carta de los yndios Tlaxcalteca y mexicanos al Rey sobre ser maltratados" (1547).

[102] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 198.

esclavos. Entre estos decretos estaba incluida una ley de 1552 que proscribía el vagabundeo y otra en 1559 que insistía en que los trabajadores indígenas debían recibir un pago justo sin deducirles impuestos. Asimismo, en el mismo año, en reconocimiento de las penalidades causadas a los antiguos esclavos por su condición anterior, la Corona les exoneró de prestar servicios personales y tributar por un período de tres años, después del cual podía reanudarse el pago de tributo. Esta decisión adquirió una importancia fundamental para los conquistadores indígenas que vivían en Ciudad Vieja en 1562, cuando el fiscal real del Presidente Landecho intentó cobrarles impuestos basándose en la cédula (decreto) de 1559.[103]

Los conquistadores indígenas estaban conscientes de que la denegación oficial del fiscal de distinguir entre antiguos esclavos y antiguos conquistadores amenazaba la esencia misma de su posición en la colonia. Su respuesta fue lanzar una campaña que superaba cualquier esfuerzo anterior que hubieran hecho para lograr un lugar privilegiado en la sociedad colonial centroamericana. Esta lucha por privilegios, que empezó en las primeras semanas de 1564, produjo la extraordinaria probanza archivada como Justicia 291. El 18 de enero de 1564, los principales de Ciudad Vieja presentaron una petición a los funcionarios reales en nombre de los "yndios mexicanos conquistadores" en la que solicitan se restablezca y garantice la exoneración de impuestos para ellos y sus descendientes a perpetuidad, tomando como base su alianza con la Corona española durante la conquista. La documentación que sobrevivió de esta petición abarca catorce años (1564–1578) y consta de más de ochocientas páginas de fórmulas burocráticas, interrogatorios de testigos y pronunciamientos reales.[104] Se adjuntan copias de una serie de edictos reales pertenecientes al caso. Los testigos incluyen capitanes y soldados de infantería nahuas que se unieron a la conquista en distintos momentos; los conquistadores españoles que pelearon a la par de los aliados y recibieron su ayuda; y vecinos españoles que podían dar fe del servicio y la reputación de los conquistadores indígenas de Centroamérica. El documento es valioso sobre todo por la información que

---

[103] Véanse Sherman, *Forced Native Labor*, págs. 196 y 214; y Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 75–78.

[104] En la notación española del siglo XVI, las páginas de dos caras, cada una con una cara llamada recto (r) y una contracara o verso (v). Justicia 291 consta de 423 folios, por lo tanto alrededor de 846 páginas. Le estoy muy agradecida a Deanna Matthew por reproducir Justicia 291 de microfilm a papel, y a Christopher Lutz y Michel Oudijk por compartir tan generosamente sus transcripciones de Justicia 291 conmigo.

ofrece acerca de la conquista y colonización de Centroamérica desde el punto de vista español y mesoamericano, gran parte del cual está reflejado más arriba en este capítulo. No obstante, de igual importancia es la historia del propio documento: sus viajes, participantes, patrones y adornos.

Justicia 291 está dividido en tres secciones. Dos principales (destacados funcionarios u hombres de prestigio) de Ciudad Vieja —el tlaxcalteca don Francisco de Oñate (el mismo Francisco Acxotecatl, ahora con un apellido cristiano, que le escribió a la Corona en 1547) y el "mexicano" don Juan de Tapia— presentaron la petición original de 422 páginas ante las autoridades judiciales en 1564. Ésta incluía copias del edicto de la reina de 1532, que exoneraba a los conquistadores indígenas del repartimiento y la encomienda; la confirmación del mismo edicto por el rey en 1543; otro que liberaba temporalmente a los antiguos esclavos de tributar a partir de 1559; y el testimonio de veintinueve testigos —veintidós españoles y siete nahuas— de Huehuetlán (Xoconusco), Santiago de Guatemala, Gracias a Dios y Valladolid (Honduras), San Salvador (El Salvador), y Ciudad Vieja, que tomó seis meses recopilar. Durante este período la corte española asignó a Joan de Arguyo como defensor de los naturales en el caso. En septiembre de 1564, el defensor español Diego Ramírez presentó una petición aparte de los "yndios conquistadores" que vivían en los barrios de Santo Domingo y San Francisco en Santiago. Al parecer, se unieron los dos casos en el otoño de 1564, con Ramírez siempre en representación de todos los aliados indígenas mientras que Arguyo fue nombrado de nuevo para representar al fiscal real. (A pesar de que puede parecer confuso, no era atípico del sistema judicial de España durante la colonia que Arguyo apareciera esta vez en nombre de los conquistadores indígenas durante la segunda etapa del litigio en la década de 1570).

El gobernador de la provincia de Guatemala en ese tiempo, Francisco Briceño, recibió los alegatos de Ramírez y Arguyo en noviembre de 1564. En enero de 1565, Briceño dictaminó que la causa se enviaría al Consejo de Indias en el plazo de un año y los conquistadores indígenas debían seguir pagando tributo hasta que éste dictara un fallo definitivo. Se asignó la petición de los conquistadores a un representante del Consejo de Indias, Juan de la Peña, y se le envió a España en el transcurso de 1565.[105] De la Peña sometió el caso

[105] En 1572, Juan de la Peña era un abogado del Consejo de Indias y, al parecer, residía en Madrid; véase Juan José Falla, editor, y Archivo General de Centro América. *Extractos de Escrituras Públicas*. Tomo I: *Años 1567 a 1648*, 5 tomos (Guatemala: Museo Popol Vuh de

a la consideración del Consejo de Indias en Madrid el 21 de enero de 1566, unos días antes de la fecha límite para presentarlo. Entretanto, una delegación de cinco principales de Ciudad Vieja —don Francisco de Oñate, don Juan de Tapia, don Antonio Ceynos, Pedro Hernández y Domingo Hernández— viajaron a México Tenochtitlán en el verano de 1566 para protestar por la orden de Briceño de que los nahuas y oaxaqueños debían seguir pagando tributo en tanto el Consejo en España llegaba a una decisión.[106] Su intento de que se anulara la resolución de Briceño, a cargo de otro defensor también español de nombre Juan de Salazar en la Audiencia de México, fue denegado sin demora.

La segunda y tercera secciones de Justicia 291 tratan sobre el fallo del Consejo de Indias, dictado cinco años más tarde en febrero de 1571, en el sentido de que los conquistadores indígenas no habían probado su caso y debían seguir pagando tributo a los funcionarios reales en Guatemala. Posteriormente, sus representantes en España dirigieron varias peticiones más al Consejo para que reconsiderara su caso. En marzo de 1572, el Consejo aceptó y un año después, en marzo de 1573, el rey Felipe II emitió un decreto que concedía a "ciertos indios de esta provincia [de Guatemala] que vinieron de la Nueva España a ayudar a la conquista" dos años más para preparar una nueva serie de documentos que corroboraran su caso y ordenaba que el privilegio de la exoneración de tributo fuera honrado.[107] La segunda parte del documento consta de una nueva probanza de 388 páginas, recopilada por los principales de Ciudad Vieja en 1573.[108] Sigue una tercera sección, con su propia numeración, que resume las respuestas de todos los testigos a cada una de las preguntas del segundo interrogatorio. No se indica cuál fue el resultado final.

---

la Universidad Francisco Marroquín, 1994–2007), pág. 159, "Juan de Rojas, vecino, otorgó poder a su hermano Graviel de Rojas...".

[106] AGI Patronato 231, N.4, R.14, "Traslado de la exjectoria dada en la rreal audiencia de mexico en ffavor de los yndios mexicanos con el alvarado en la rreal audiencia de guatemala" (1571); véase el análisis de Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 77–80.

[107] AGCA A1.23, leg. 4575, fol. 361 (1573), "Que los indígenas de México goçen de algunas merçedes".

[108] Esta sección de Justicia 291 está repetida en AGI Contratación 4802, "Probanza de los indios conquistadores de Guatemala y San Salvador" (1573), que ha sido extensamente analizada en Martínez Baracs, "Colonizaciones tlaxcaltecas"; Martínez Baracs y Sempat Assadourian, *Tlaxcala: una historia compartida*; y Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*.

El aspecto de Justicia 291 que más destaca de inmediato es lo voluminoso y extenso que es, no sólo por el número de páginas sino también por la cantidad de testigos citados, los múltiples interrogatorios realizados en toda Centroamérica, el dinero y energía invertidos para sustentar el caso por tantos años y un impresionante sistema de comunicación entre Guatemala, Comayagua (Honduras), San Salvador, Xoconusco, México y Madrid. En cada lugar, los funcionarios locales y reales coordinaban las acciones con los que llevaban el caso en Santiago y Ciudad Vieja; había que pagar a escribas, abogados y mensajeros. Algunos de estos cobros se mencionan en varias partes del texto. Una serie de documentos comprobatorios les costó 560 maravedís a los principales de Ciudad Vieja, a razón de unos 48 maravedís por página; en 1552 el salario de un peón era de 12 maravedís por día.[109] A pesar de que los funcionarios reales y sus oficinas asumían algunos gastos según lo dispuesto en las leyes españolas, el costo del caso debe de haber sido considerable para los conquistadores indígenas, sobre todo porque en aquellos años también pagaban tributo conforme el fallo de Briceño.

Asimismo, es impresionante la lista de testigos citados que declararon a favor de los conquistadores nahuas y oaxaqueños, entre los que se encuentran algunos españoles muy conocidos y poderosos en la sociedad de principios de la colonia. Gonzalo Ortiz, por ejemplo, era uno de los conquistadores españoles originales, encomendero y vecino de Santiago, que desde 1530 había servido a la ciudad en varios cargos. En la década de 1540, estuvo un tiempo en España donde fue representante de Santiago ante el Consejo de Indias. Cuando rindió testimonio era regidor. Álvaro de Paz no participó en la conquista, pero llegó a Guatemala procedente de Castilla a principios de la década de 1530 y se convirtió en aliado cercano de Pedro de Alvarado, de quien fue abogado y mayordomo hasta la muerte de este último. Se le asignó brevemente la mitad de la encomienda de Alvarado en Totonicapán y tenía, además, otras encomiendas en Guatemala y Honduras; también fue una figura activa en el Gobierno de Santiago en la década de 1560. Otros testigos, como Francisco Castellón, Juan Gómez, Juan de Aragón, Pedro de Ovid, Pedro Gonzáles Nájera, Alonso de Loarca y Diego López de Villanueva, habían llegado a Guatemala como conquistadores todos, ya fuera con Pedro o con Jorge de Alvarado, y eran miembros muy conocidos de la comunidad hispana en Centroamérica. Todos estos españoles rindieron

[109] Sherman, *Forced Native Labor*, pág. 195.

testimonio en apoyo a la petición de los conquistadores mesoamericanos en 1564. En 1573, la lista de testigos españoles fue recortada hasta quedar en un núcleo de cuatro (Gonzáles Nájera, Paz, Loarca y Villanueva), más una adición impresionante: don Francisco de la Cueva, primo de doña Beatriz de la Cueva, esposa de Pedro de Alvarado, teniente de gobernador de Guatemala en 1540 y 1541, esposo de doña Leonor, hija y heredera de Alvarado, y uno de los españoles más ricos e influyentes de Guatemala.

El orgullo con el que los conquistadores nahuas y oaxaqueños recordaban sus servicios a la Corona y la igualdad que reivindicaban con sus contrapartes españolas en la conquista es evidente a lo largo de Justicia 291. En la primera mitad del documento, se da por sentado que hay igualdad mientras que en la segunda se reivindica. Aunque en 1547 los principales de Ciudad Vieja se quejaron ante la Corona que los españoles no los trataban "como hijos, sino que los habían convertido en sus esclavos y tributarios", en 1564 no aluden a esta reclamación. Los principales nahuas señalaban que antes del gobierno de Landecho nunca habían pagado ningún tipo de tributo, siempre habían vivido como personas libres a la manera de los españoles y no habían recibido nada por sus servicios a la Corona, razón por la cual ellos y sus descendientes seguían sin un centavo y varados en Centroamérica. El interrogatorio de 1564 en apoyo a estos reclamos constaba de veinte preguntas que especificaban su contribución a la conquista y trazaban retóricamente su ruta de México a Guatemala, San Salvador y Comayagua. Se pidió a los testigos que describieran las acciones de los conquistadores: los ejércitos que reclutaron, el abandono de sus familias y los tipos específicos de servicio como guerreros y auxiliares. Este interrogatorio imitaba las probanzas de los conquistadores españoles que también intentaban que se les recompensara en el siglo XVI por sus servicios en la conquista. Es más, Justicia 291 es una probanza típica de méritos y servicios prestados por la colectividad de conquistadores mesoamericanos en Centroamérica. El que los principales adoptaran esta fórmula en vez de una humilde petición dirigida a la Corona (como las que estaban elaborando sus vecinos mayas que vivían en Santiago de Guatemala o sus alrededores en ese tiempo) es en sí indicativo de la posición que deseaban asumir o conservar en la sociedad colonial.

No obstante, quizá el aspecto más interesante de Justicia 291 sea la manera como los peticionarios definían e interpretaban el término 'indio conquistador' en la medida que su caso avanzaba en la burocracia de principios de la colonia. En enero de 1564, Oñate, Tapia y sus representantes decían que sólo hablaban en nombre de los "yndios mexicanos e conquystadores que

estamos poblados en la Ciudad Vieja". En esta presentación inicial de su caso, el grupo étnicamente diverso de Oñate, Tapia y otros principales usó el nombre "mexicano" para abarcar a todos los nahuas que vivían en Ciudad Vieja. No incluyó explícitamente a los colonos nahuas que vivían en otras partes de Centroamérica ni a los conquistadores zapotecas y mixtecas que también se habían asentado en Ciudad Vieja. Tampoco mencionó a los kaqchikeles, achies u otros aliados mayas que se unieron a varias campañas organizadas en Centroamérica, algunos de los cuales se habían establecido, aparentemente, en Ciudad Vieja o sus alrededores.[110] No obstante, cuando se fue reuniendo documentación comprobatoria en el transcurso de la primavera y el verano, el alcance del caso empezó a ampliarse. Oñate y Tapia pidieron autorización para buscar testigos en las colonias guarniciones nahuas de Xoconusco, San Salvador y Comayagua. Estas "otras partes" se incorporaron a la petición, que ahora constituía una empresa regional de todos los "mexicanos y tlaxcaltecas" que habían peleado y se asentaron en Centroamérica, representados por Oñate, Tapia y los otros principales de Ciudad Vieja.

La alusión más cercana, aunque muy vaga, a los que no eran nahuas en esta primera petición aparece en la tercera pregunta del interrogatorio de 1564 presentada esa primavera y verano: "Si saben que el dho don pedro de alvarado para las dhas conqystas y poblaçiones traxo consigo muchos yndios mexicanos taxcaltecas y de otras lenguas y entre ellos traxo los capitanes conthenydos en la primera pregunta y otros muchos que por ser prolixo no se ponen aquy digan lo que saben".[111] Ninguno de los siete testigos nahuas (todos de Xoconusco y

[110] Véanse AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 241v, testimonio de Álvaro de Paz; Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 64–65 y 86; Christopher Lutz, *Historia socio-demográfica de Santiago de Guatemala: 1541–1773* (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1984), págs. 89–90 y 112; y Karen Dakin y Christopher Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción / tunetuliniliz, tucucuca: memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1996), págs. 102–103. La probanza de Diego de Rojas menciona la ayuda de guerreros de Totonicapán en la lucha contra los kaqchikeles en 1524; no está claro si éstos eran nahuas, que sabemos se quedaron en Totonicapán para asegurar el área después de la invasión inicial unos meses antes ese mismo año; los maya k'iche's, o una combinación de ambos. Véase Kramer, *Encomienda Politics*, pág. 55.

[111] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 38r, "Si saben que el dho don pedro de alvarado para las dhas conqystas y poblaçiones traxo consigo muchos yndios mexicanos taxcaltecas y de otras lenguas y entre ellos traxo los capitanes conthenydos en la primera pregunta y otros muchos que por ser prolixo no se ponen aquy digan lo que saben."

Comayagua) mencionó que tuviera algún aliado maya en su respuesta a esta pregunta ni en otros testimonios suyos. Sólo uno de Xoconusco mencionó aliados de Oaxaca, a diferencia de muchos testigos españoles que citaron su alianza no sólo con nahuas sino también con zapotecas y mixtecas e incluso con conquistadores "guatimaltecas" al declarar a favor de los conquistadores indígenas, sobre todo los testigos españoles que vivían en las ciudades sureñas de San Salvador, Valladolid y Gracias a Dios, donde guerreros mayas del altiplano habían peleado con los pipiles y lencas locales.

Es probable que al agregar a no nahuas a la petición, los españoles sin darse cuenta hayan debilitado la causa de los nahuas de Ciudad Vieja. Así sucedería en Chiapas en 1587, cuando la posición de conquistador de Domingo Pérez dependía de si era o no tlaxcalteca o k'iche'; al parecer, el ser catalogado como guatimalteca, mixteca o zapoteca en Justicia 291 era a todas luces menos prestigioso y seguro que si estaba relacionado con las poblaciones nahuas del centro de México. El 21 de octubre de 1564 ocurrió un importante cambio cuando el defensor Ramírez presentó sus alegatos, junto con todos los interrogatorios recopilados durante los seis meses anteriores, ante el tribunal en Santiago de Guatemala. Por primera vez, los principales de Ciudad Vieja incluyeron explícitamente a los conquistadores zapotecas y "guatimaltecas" como peticionarios en el caso.[112] No se dio ninguna explicación del cambio. Casi de inmediato, Arguyo, el representante del fiscal español, tomó a la oportunidad de cuestionar la identidad de los peticionarios. El 24 de noviembre, ignoró que Oñate y Tapia se habían identificado claramente como "mexicanos", "tlaxcaltecas" o "conquistadores" y prefirió identificar a Oñate y Tapia sólo por su primer nombre, como "indios" que vivían en Ciudad Vieja y representantes de "los demas yndios çapotecas guatimaltecas". Estas omisiones y falsas caracterizaciones parecen demasiado deliberadas como para haber sido casualidad. Quizá Arguyo supuso que era más probable que las autoridades coloniales españolas reconocieran como aliados leales y conquistadores también a los tlaxcaltecas y los así llamados mexicanos que a los zapotecas y mayas locales. Por consiguiente, la mejor estrategia era negar el origen de Oñate y Tapia y dar una versión falsa de los grupos que representaban. Mientras tanto, en los documentos creados por los peticionarios siempre se siguió mencionando a los nahuas de primero y a veces Ramírez omitía a los conquistadores indígenas no nahuas en sus numerosas trámites con el tribunal entre octubre de 1564 y

[112] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 29v.

enero de 1565. No obstante, se identificó a zapotecas y mayas locales como conquistadores a la par de los "mexicanos y tlaxcaltecas" en la ciudad de México en 1566, cuando la delegación de cuatro principales de Ciudad Vieja intentó obtener la anulación del fallo de Briceño que les ordenaba seguir pagando tributo mientras se oía su caso en España. La inclusión de conquistadores no nahuas, como los mayas guatemaltecos no especificados en la petición de noviembre de 1564, hace pensar en una estrategia intencional más que en una adición irreflexiva o descuidada.[113] Ya sea por designio o decreto, el caso se había ampliado considerablemente nueve meses después de su presentación original a los jueces regionales de Santiago a principios de 1564.

La petición sólo fue inclusiva por corto tiempo. Después de que el Consejo de Indias rechazó la petición original en 1571, los principales de Ciudad Vieja parecen haber reconsiderado su estrategia otra vez. En la nueva probanza de 1573, se tomó la decisión de eliminar a los "guatimaltecas" de la petición y dejar a los zapotecas y mixtecas. La segunda probanza destaca la reivindicación central, dada por sentado en 1564, de que los peticionarios nahuas y oaxaqueños eran superiores a los pueblos que habían conquistado e iguales a los españoles con quienes se habían aliado. Este punto se recalcó muchas veces, puesto que de veinte preguntas se conservaron siete y los testimonios se redujeron a sólo nueve, en comparación con veintinueve en 1564, que se repitieron casi literalmente muchas veces. Tanto los testigos españoles como nahuas declararon a favor de las reivindicaciones de los conquistadores indígenas en abril de 1573 y repitieron este ejercicio entre noviembre de 1573 y febrero de 1574. En estos últimos interrogatorios, sólo cambiaron los nombres de los conquistadores individuales según la colonia a la que pertenecían. A diferencia de los viajes y la coordinación de peticiones anteriores, todos los interrogatorios tuvieron lugar en Santiago o Ciudad Vieja. Además, el desequilibrio entre testigos españoles y nahuas fue prácticamente eliminado tanto en términos de rango como de

---

[113] AGI Patronato 231, fol. 9v. Para los españoles de principios de la colonia en Guatemala, "guatimalteca" se refería más específicamente a los kaqchikeles. En Justicia 291 parece ser un término más generalizado porque en otras partes del testimonio se menciona a otros grupos del altiplano maya como aliados, por ejemplo los achies. Puede ser que también (o más bien) se haga referencia a un grupo específico de kaqchikeles que vivían en asentamientos adyacentes a los de los nahuas y oaxaqueños de Ciudad Vieja, y que afirmaban haber sido conquistadores en una carta a la Corona española en 1575. Véanse Dakin y Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción*, págs. 30–35 y 102–105; y AGI Guatemala 54, "Los indios que eran esclavos..." (1575), fol. 26.

número. Desde el centro de poder colonial emergente en Centroamérica, cuatro caciques de Ciudad Vieja hablaron por todos los conquistadores nahuas y oaxaqueños que vivían en Ciudad Vieja, Comayagua y Valladolid en Honduras, San Salvador y el barrio San Francisco en Santiago. Según se dice, todos eran conquistadores originales que habían cumplido o se acercaban a la edad de setenta años: don Antonio Ceynos de Tlaxcala, Diego Elías de Coyoacán, Diego de Galicia de Cholula y Juan Pérez Tlapaltecatl del pueblo chinampaneco de Huitzilopochco.[114] Ninguno de ellos era soldado de infantería ni advenedizo, como muchos de los testigos nahuas en 1564. Tampoco provenían de distantes puestos de avanzada regionales en Centroamérica. Eran, más bien, destacados miembros de la colonia guarnición más importante de aliados indígenas en Centroamérica, capitanes y conquistadores originales. Eran, en efecto, las contrapartes nahuas de los testigos españoles, Nájera, Paz, Loarca, Villanueva y de la Cueva, también conquistadores originales y/o miembros destacados de su propia comunidad europea-americana. (Se pudiera argumentar asimismo que con excepción de de la Cueva, los conquistadores nahuas y españoles eran contrapartes de una manera menos gratificante. En las décadas de 1560 y 1570, todos estaban en capacidad de defender los beneficios obtenidos durante la conquista militar contra los intentos de expropiación de la Corona española y los burócratas locales de la colonia).[115]

La representación y el tono de la petición también cambiaron en esta última etapa. En 1564, Oñate y Tapia presentaron por su cuenta la petición original y los documentos comprobatorios. En 1573, nueve principales de Ciudad Vieja los acompañaron al edificio municipal de Santiago para presentar la segunda serie de interrogatorios. Mientras que la probanza de 1564 se había centrado en las acciones de los conquistadores nahuas y oaxaqueños, la de 1573 destacaba sus cualidades individuales y compartidas como nobles, conquistadores, aliados y no esclavos. La segunda pregunta estaba dirigida a establecer que los conquistadores nahuas y oaxaqueños nunca habían pagado tributos ni se les había obligado "como a otros indios" a prestar servicios personales sino

[114] El apellido de Juan Pérez se escribe de diversas maneras en el documento, "Tlapaltecatl", "Tlapalteca" y "Tlaxcaltecatl". Su lugar de nacimiento siempre está registrado como "Mexico", salvo una mención del pueblo de "Huitzilipulco", que muy probablemente se refiere a Huitzilopochco en las afueras de Coyoacán.

[115] Véase Susan Schroeder, "Introduction: The Genre of Conquest Studies", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 5–26.

que siempre se les había tratado como "vasallos españoles". Las dos preguntas siguientes vinculaban la costumbre, según la cual los españoles y "naturales del reino de Castilla que vivieran en las Indias" no estaban obligados a pagar tributos ni a trabajar forzosamente, con las leyes precolombinas que exoneraban a la nobleza y a los conquistadores de las mismas cargas. Los conquistadores nahuas y oaxaqueños eran todos "gente de guerra", "nobles y principales" que habían sido seleccionados cuidadosamente para participar en la conquista. Todos eran conquistadores o "hijos legítimos" de conquistadores, según los términos del derecho precolombino y el derecho canónico. Al igual que en tiempos precolombinos, dijeron los testigos nahuas en la probanza de 1583, ellos y sus hijos esperaban gozar de los beneficios de su alto rango social en su patria adoptiva. Los nahuas y zapotecas eran, según el conquistador cholulteca Diego de Galicia, gente "más curiosa y abil" que los pueblos centroamericanos y así se le reconocía y respetaba.[116]

¿Quién era, entonces, un "indio conquistador"? La probanza de 1573 nombra específicamente a 209 conquistadores y sus hijos en tres listas. La primera y más larga, que contiene 98 nombres en total, fue presentada por don Francisco de Oñate y don Juan de Tapia ante el tribunal en Santiago sin especificar el lugar al que se refería la lista. Es probable que esta lista provenga de la propia Ciudad Vieja. Cuarenta y siete nombres parecen representar a la segunda generación de colonos nahuas y oaxaqueños, sin ninguna denominación étnica. Sus padres (algunos ya difuntos) y otros de la primera generación de conquistadores originales fueron divididos en cuatro grupos amplios, en el orden siguiente: 20 mexicanos, 8 tlaxcaltecas, 11 cholultecas y 12 zapotecas. Una lista similar pero diferente de Valladolid en Comayagua proporciona los nombres de 29 hijos de segunda generación de conquistadores (15 catalogados como tlaxcaltecas, 11 como mexicanos y 3 como zapotecas) más 23 conquistadores originales (10 tlaxcaltecas, 9 mexicanos y 4 zapotecas). En esta lista, los tlaxcaltecas aparecen primero y superan en número a los que son catalogados como mexicanos y zapotecas. Muchos más que pertenecían a la primera generación todavía vivían, lo que refleja que las fechas de las campañas hondureñas son posteriores y revela una presencia más prominente de los tlaxcaltecas que en invasiones anteriores de Centroamérica. Por último, una tercera lista combinada de San Salvador y el barrio San Francisco en Santiago menciona a 59 conquistadores indígenas

[116] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fol. 256r.

sin dividirlos por grupo étnico o generación, pero colectivamente identificados sólo como "mexicanos, taxcaltecas, zapotecas, y sus consortes".[117] No aparece ninguna mención explícita de los mixtecas ni de muchos otros grupos (los otomíes, xochimilcas y quauhquecholtecas, entre otros) en estas listas; sin embargo, se les nombra en las declaraciones de los testigos y no cabe duda de que se les incluyó en la comunidad más amplia de indios conquistadores. La impresión que se tiene es que estas largas listas individualizadas estaban diseñadas para impresionar más que para delimitar. Constituían una declaración conjunta, pero no exhaustiva, de fuerza tanto en número como en posición. La búsqueda colectiva de privilegios no impidió que algunas personas hicieran lo mismo. El conquistador tlaxcalteca Antonio Oçuma y su hijo Baltasar Oçuma de Ciudad Vieja, por ejemplo, presentaron una petición de exoneración individual de tributo en 1572, pero no aparecen mencionados individualmente en Justicia 291.[118] Los aliados mayas "guatimaltecas", por el contrario, no sólo fueron excluidos de cualquier descripción de indios conquistadores sino que también su exclusión se derivó en parte de la imagen de población conquistada retratada como inferior e incluso peligrosa; "tan belicosa", según Francisco de la Cueva, que la región no podía haber sido pacificada sin la ayuda de sus aliados invasores.[119]

La segunda probanza plantea un nuevo nivel de urgencia de parte de los conquistadores nahuas y oaxaqueños de fundamentar su caso. Al final, sus expectativas no se vieron satisfechas plenamente. En 1574, el rey revocó la cédula de 1532 que los exoneraba de la encomienda con el argumento de que muchos antiguos esclavos indios habían intentado hacerse pasar como conquistadores para evitar el pago de tributo y que únicamente los conquistadores originales podían, por lo tanto, reclamar que se les exonerara de obligaciones de trabajo

---

[117] *Ibid.*, fols. 297r–298r.

[118] AGCA A1.15, leg. 4100, exp. 32505, "Francisco Vasquez yndio contra Bartolome García yndio de la Ciudad Vieja sobre aberle hurtado dos caballos que tenia en el campo" (1616). La probanza es del abuelo y padre de Bartolome Garcia, Antonio y Baltasar Oçuma, a quienes Jufre de Loaysa los había exonerado del pago de tributos el 14 de mayo de 1572. En el lenguaje burocrático ocurre un lapsus fascinante después de que la resolución era ya oficial: en algún momento, el escriba dice de los Oçumas que son parte de la "parcialidad de los mexicanos tlascaltecas y mistecas" (fol. 49v).

[119] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 235v (Ciudad Vieja), fols. 297r–298r (San Salvador y barrio San Francisco), y fols. 340v–343 (Comayagua). Para la cita de De la Cueva, véase fol. 243r.

forzoso. En 1575, el fiscal español señaló que algunos de los indígenas que vivían en los alrededores de Santiago y habían sido esclavos "vinieron de México" y así evitó catalogarlos como conquistadores sin tampoco diferenciarlos por completo de los antiguos esclavos.[120] Tres años más tarde, en 1578, la petición de los conquistadores indígenas no se había resuelto todavía y estaba en manos de otros funcionarios, también españoles, de Santiago y España. En 1598, los habitantes de Ciudad Vieja fueron obligados a trabajar en obras públicas en Santiago junto con sus vecinos kaqchikeles de San Antonio Aguas Calientes. En 1605, los funcionarios de Ciudad Vieja pagaron algunos de los tributos más altos del Valle de Guatemala. De acuerdo con funcionarios del siglo XVIII en Ciudad Vieja, sus privilegios como indios conquistadores no se establecieron "sino hasta el 1° de septiembre de 1639, al parecer con una confirmación del Presidente de la Audiencia de que los indios conquistadores de México, Tascala y otras partes" y sus descendientes directos en Guatemala sólo pagarían una cantidad reducida de tributo monetario y estarían exentos de prestar servicios personales.[121]

Sería fácil estar de acuerdo con Charles Gibson en su obra sobre los aliados tlaxcaltecas del centro de México que describe como un fracaso los extenuantes intentos de los conquistadores y colonos nahuas y oaxaqueños de Centroamérica por obtener reconocimiento formal y permanente de sus servicios. Los privilegios que les fueron otorgados como consecuencia de su campaña del siglo XVI no eran únicos en el mundo colonial español. Las élites indígenas solicitaron exención de tributo, escudos de armas, permiso para montar a caballo y otras manifestaciones de reconocimiento y compensación de la Corona española en toda Mesoamérica tanto en el siglo XVI como posteriormente. Todo lo anterior se basó en su herencia nobiliaria como "primeros pobladores y conquistadores" —reivindicación que podía referirse a la herencia precolombina de una familia, al período de conquista o ambos.[122] Después de contribuir con miles de hombres

[120] AGI Guatemala 10, R.2, N.20, "Carta de Hernando Caballero, fiscal de la Audiencia de Guatemala" (12 de marzo de 1575). Agradezco a Tony Pasinski por haber compartido conmigo esta referencia.

[121] Se hace referencia a la confirmación emitida por el Presidente Dn. Albaro de Quiñones Osorio en AGCA A1, leg. 5368, exp. 45403, "Autos que siguen los yndios del barrio de Santo Domingo sobre la alternativa" (1703), fols. 25–26.

[122] Por ejemplo, AGI Guatemala 59, "Testimonio ... que me entrego don Bernabe Guerra yndios natural de Chiapa y governador" y "Don Rodrigo de Leon yndio principal de

a la conquista de Centroamérica y en espera de obtener una parte equitativa del botín, los conquistadores nahuas y oaxaqueños se encontraron más bien luchando por diferenciarse de los conquistados. Y después de varias décadas —mejor dicho, generaciones— de costosas batallas legales, sólo lograron una exoneración parcial de tributo que sería aplicada de manera desigual en años posteriores.

Aun así, los privilegios otorgados a los conquistadores indígenas de Centroamérica no fueron insignificantes. Eran colectivos más que individuales y se aplicaban a todos los conquistadores nahuas y oaxaqueños en Centroamérica, tanto en Ciudad Vieja y Totonicapán como en Chiapas, Xoconusco, San Salvador, San Miguel o cualquier otro asentamiento importante. Las obligaciones monetarias estaban confinadas al servicio de tostón (tributo per cápita impuesto por la Corona en 1589, al que en los registros guatemaltecos se hace referencia a veces como alcabala), así los conquistadores indígenas estaban obligados a pagar tan sólo una fracción de lo que pagaban otros. En 1788, por ejemplo, los habitantes "mexicanos y tlaxcaltecas" de Ciudad Vieja pagaron cuatro reales y medio por tributario a la Audiencia, mientras que sus vecinos kaqchikeles de San Miguel Escobar pagaron once reales y medio y los tributarios poqomames de San Miguel Petapa, diecisiete reales y medio.[123] Otros impuestos aplicados a los conquistadores indígenas años más tarde, por ejemplo un impuesto militar en dinero o en especie (el almud de soldados o de Granada) y un impuesto comunitario, no se diferenciaban, por lo general, de los que pagaban otros indígenas, aunque las exenciones originales no habían

Chiapas pide ayuda de costa " (1603); AGI Guatemala 116, N.62, "Información de Cristóbal Arias" (1581); AGCA A1.15, leg. 4678, exp. 40252, "Merecimientos y servicios de indio Juan de Rosales, cacique de Sta Cruz Utatlan, y de sus antepasados (1603); AGI Contaduría 983A, "Noticia individual de las encomiendas de yndios" (1664); AGCA A1.15, leg. 2801, exp. 40498, "Juan Canel, indio principal de San Bartolome, estancia del pueblo de Atitlan, solicita se le exonere de tributación" (1605); AGCA A1.29, leg. 5452, exp. 46774, "Merecimientos de algunos indios principales de Rabinal" (1609); AGCA A1.24.15, leg. 4646, exp. 39606, "De amparo de privilegios y fueros a favor del indigena Pedro Tomas Garcia, San Juan Amatitlan" (1669); AGCA A1.29, leg. 205, exp. 4985, "Documentos de algunos caciques de Santa Cruz del Quiche" (1730); y AGI Contaduría 983A, "Noticia individual de las encomiendas de yndios" (1664), fol. 22. Véanse también María Castañeda de la Paz, "Central Mexican Indigenous Coats of Arms and the Conquest of Mesoamerica", *Ethnohistory* 56 (invierno de 2009), págs. 125–162; y Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza indígena*.

[123] AGCA A3.16, leg. 237, exp. 4712, "Tasaciones de costa de los Pueblos de Sacatepéquez y Amatitán" (1788–1790).

cambiado. Quizá lo más crucial es que los conquistadores indígenas recibieron sus privilegios a perpetuidad, aplicados a todos sus descendientes.

En Ciudad Vieja, el caso se recordaba y veneraba no sólo como argumento legal sino también como un objeto precioso cuyos atributos físicos denotaban su importancia. En 1799, los funcionarios describieron la copia del proceso del siglo XVI en su posesión, "autorizado por Juan Martínez de Ferrán, Secretario de Cámara, y registrado por Juan de Alceda, Teniente del Gran Chanciller, cuyo testimonio [fue] autorizado en bastante forma en pergamino, y letra muy fina, quadrada como de molde, forrado en terciopelo carmesí y cantoneado de plata, con la imagen de María Santíssima al principio, [y] las Armas Reales". Al parecer este libro aún se conservaba y valoraba a mediados del siglo XIX, mucho después de terminada su utilidad legal con la abolición del tributo después de la independencia. Los principales de Ciudad Vieja se lo mostraron orgullosamente al arzobispo guatemalteco, el economista y cronista Francisco de Paula García Peláez, para quien éste data de noviembre de 1564 y contiene una disposición real del 6 de noviembre de ese año que exoneraba a los descendientes de los conquistadores mexicanos del tributo. El libro constaba de "folios de pergamino, encuadernados en forma de libro, empastado con tablas finas, y forrado en terciopelo carmesí, con sus guardas de plata al contorno, en las esquinas, sus escudos al medio, y manillas correspondientes ... con sus entrepaños sueltos de tafetán nácar doble, que aún se conservan para librarlas de la colisión". Lleno de admiración García Peláez añade: "¡Monumento digno de su antigüedad!"[124]

Vista con menos júbilo, la campaña de los conquistadores nahuas y oaxaqueños por obtener privilegios en el siglo XVI también sirvió de amarga educación sobre lo que podían esperar por sus servicios y la manera como tendrían que actuar para conservar su distinción en el nuevo orden colonial. Los temas que dominan su petición de que se les exonere de tributo —con quiénes se casaban, si había forasteros que estuvieran diluyendo la pureza étnica de su comunidad, qué tanto se parecían y actuaban como españoles—

124 García Peláez, *Memorias*, I, págs. 156–157. En 1639 los alcaldes de Ciudad Vieja parecen haber enseñado el mismo "Libro enquadernado de tablillas forrado en tterciopelo carmeci" a oficiales de la ciudad de Santiago de Guatemala; AGCA A1, leg. 5368, exp. 45403, "Autos que siguen los yndios del barrio de Santo Domingo sobre la alternativa" (1703), fol. 19v. Véase también John Lloyd Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*, 2 tomos (New York: Harper, 1845), I, pág. 282.

se repetirían una y otra vez a lo largo de trescientos años como reglas para medir desde una perspectiva externa quién era y no era "mexicano". Los habitantes nahuas y oaxaqueños de Ciudad Vieja eran súbditos coloniales y conquistadores, "indios" y ladinos aculturados. La manera como vivieron estas dualidades superpuestas incidiría en su transformación colectiva en la nueva tierra que habían adoptado.

Capítulo 4

PRIMACÍA DE LUGAR: CIUDAD VIEJA COMO PUEBLO DE INDIOS Y ALTEPETL COLONIAL

"...aunque todos están avecindados en Ciudad Vieja, son de diferentes parcialidades..."

– don Juan Bautista Pérez, habitante de la Parcialidad de Tascala en Ciudad Vieja, gobernador en 1667 y capitán de la Compañía de Soldados de la Parcialidad de Tascala en 1680.[1]

En las postrimerías del siglo XVI, los conquistadores nahuas y oaxaqueños que vivían en Ciudad Vieja eran conocidos localmente como mexicanos: grupo único al margen de la sociedad maya y española. Algunas colonias nahuas, como las de Xoconusco, Totonicapán, San Salvador, San Miguel y otros lugares, mantendrían su carácter étnico por decenas e incluso cientos de años, pero Ciudad Vieja era el centro de los asentamientos de los indios conquistadores en la Centroamérica hispana, como había evidenciado la campaña por obtener privilegios. Era, asimismo, el lugar donde la etnicidad de los "mexicanos" desarrolló sus manifestaciones más singulares y complejas, es decir, su identidad (o identidades) en relación con aquéllos de quienes ellos mismos se diferenciaban y de quienes otros de fuera los distinguían, al igual que entre sí.

---

[1] AGCA A3.16, leg. 2887, exp. 42264, "Las justicias del pueblo de Sta. Cruz Chiquimulilla pide la exoneración de tributación de ocho individuos descendientes de los conquistadores-auxiliares mexicanos que del pueblo de Ciudad Vieja habíanse avecindado" (1680), fol. 1v; véase también AGCA A1, leg. 2347, exp. 17672, "Autos de los ejidos que esta ciudad tiene en el valle de Alotenango" (1667), fols. 20v, 77v, 86r y 89r.

Los españoles y otros europeos tendían a ver a los habitantes de Ciudad Vieja como "indios, mexicanos y tlaxcaltecas", en ese orden, y cada uno de esos términos tan generales encerraba el siguiente. Es más difícil auscultar las percepciones de los mayas, aunque en los documentos españoles los mayas de Guatemala se referían por lo general a los habitantes nahuas y oaxaqueños de Ciudad Vieja y a sus descendientes como "mexicanos". En la propia Ciudad Vieja surgía un sentido de identidad más complejo, vinculado en parte con sus nueve parcialidades: Tascala, Cholula, Tenustitan, Tatelulco, Chinampa, Quahquechula, Teguantepeque, Tescuco y Otumpa.[2] Se agregó una décima parcialidad con el nombre de Reservados en la que habitaban familias con mayores privilegios que los otorgados a los conquistadores nahuas y oaxaqueños en conjunto, quizá creada en un principio para los capitanes de más alto rango de todos los grupos participantes. Estas parcialidades dominaron la organización social y política de Ciudad Vieja hasta ya entrado el siglo XIX. Muchos de sus respectivos habitantes permanecieron allí por generaciones, conservaron su patrimonio familiar, ascendieron en la escala política y sirvieron en las instituciones de las parcialidades como los gremios de artesanos y las milicias. Al mismo tiempo, las microetnicidades que encerraban los nombres de las parcialidades se fueron desvinculando de cualquier nexo real con los antiguos lugares de origen y cambiaron con la experiencia acumulada de los que se llamaron mexicanos en Guatemala. Con el transcurso de los años, los aliados originalmente heterogéneos se transformaron en un grupo local, cada vez más homogéneo y vinculado con su contexto centroamericano.

¿Por qué entonces estos habitantes de Ciudad Vieja se convirtieron en mexicanos y mantuvieron esta identidad? La respuesta más obvia y pragmática es porque la exoneración de la mayoría de tributos y del trabajo forzoso, que con tanto esfuerzo habían logrado, dependía de este reconocimiento. Además, las ventajas políticas y económicas que suponía ser mexicano en Guatemala eran inseparables de su significación social. En Ciudad Vieja, en especial, el aspecto más destacado de la etnicidad de los mexicanos no era su relación directa con tierras lejanas en la Nueva España, ni siquiera el alivio del pago de tributos, sino ser descendientes de conquistadores. Toda actividad que aludiera a ese legado —el Cabildo en defensa de los privilegios del pueblo, los

[2] Ésta es la forma más común en que los nombres de las parcialidades aparecen escritos en documentos guatemaltecos del siglo XVII y XVIII, la que utilizaré en lo sucesivo cuando me refiera a parcialidades particulares.

miembros de las milicias que conmemoraban la conquista, la conservación del patrimonio familiar o la selección de padrinos para sus hijos— alimentaban y modificaban las memorias de conquista que compartían. Adrede a veces, otras no, los mexicanos de Ciudad Vieja mantuvieron un sentido colectivo de sí mismos que los hacía sentirse distintos y privilegiados durante toda la época colonial. De ahí que fueran adquiriendo una identidad étnica propia y única sobre la marcha.

El proceso de convertirse en mexicano en la Guatemala colonial se analiza en el resto de este libro. Empezamos por la organización espacial y social de Ciudad Vieja, y con una pregunta básica: ¿Qué significaba la etnicidad, si es que tenía algún significado, para los mesoamericanos del posclásico? Los dos temas están relacionados porque, por lo general, se asocia la etnicidad de los mesoamericanos y, sobre todo, de los nahuas al altepetl y el calpolli, que son los cimientos primarios de la sociedad del centro de México y más o menos análogos a pueblo y a parcialidad o barrio coloniales, respectivamente. Ciudad Vieja era en gran parte una colonia nahua, organizada según sus principios jerárquicos y orden social, ajustados a las exigencias del régimen colonial y a las circunstancias de vida de los mexicanos en Guatemala. La sobrevivencia de las diez parcialidades hasta ya entrado el siglo XIX indica que a pesar de las presiones coloniales para lograr la centralización y consolidación, el asentamiento original mantuvo por mucho tiempo una importante complejidad étnica. No obstante, Ciudad Vieja se convirtió al mismo tiempo en hogar ancestral y centro neurálgico de identidad para los mexicanos de Centroamérica. Con el tiempo se transformó en un altepetl colonial: el final de una migración épica, un sitio favorecido por el patronato de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, piezas de un conjunto armado con cuidadoso equilibrio y un lugar de historias y remembranzas para los que vivían allí y aquéllos que se habían ido.

LA ETNICIDAD MESOAMERICANA

El estudioso mexicano Cayetano Reyes García decía que el altepetl era un "templo de etnicidades" y la Ciudad Vieja colonial parece coincidir con su descripción, pero ¿qué quería decir exactamente? ¿Tiene lógica un término del siglo XX como etnicidad —en su dimensión más elemental que indica un

sentido colectivo de patrimonio e identidad compartidos— cuando se aplica a un contexto mesoamericano de hace unos quinientos años?[3]

A finales del siglo XVI, los mesoamericanos percibían muchas diferencias entre sí, pero éstas no parecen haberse considerado inmutables ni definidas por linaje o abolengo. En los términos más amplios y metafóricos, la retórica imperial tardía de los aztecas describía a la población como "toltecas" (civilizados, conquistados) y "chichimecas" (incivilizados, insumisos). El término menos común para referirse a los hablantes de náhuatl era "nahua", que también servía para expresar civilización.[4] Algunas identidades regionales como culhua, mixquica, otomí o cuitlahuaca estaban vinculadas a orígenes compartidos o a un idioma común; y si bien algunas reflejaban claras divisiones reales, es posible que éstas hayan sido impuestas por la ideología imperial azteca.[5] Frances Berdan observó que los tenochcas atribuían a otros grupos una gama de "emblemas étnicos", como lengua, vestimenta, estilo de peinado, tradiciones alimentarias, artículos tributarios y rasgos culturales. Los totonacas, por ejemplo, eran considerados bárbaros: hablaban náhuatl, otomí y huaxteca; usaban prendas de vestir elegantes y llevaban el pelo bien peinado; comían cacao, tamales, hierbas y chile; eran de cabeza ancha, compasivos, hábiles para el canto y la danza, imprudentes y sin preparación. Sin embargo, eso no significa necesariamente que los totonacas tuvieran esta percepción de sí mismos ni que hubieran estado de acuerdo con la descripción de los tenochcas.[6]

---

[3] Cayetano Reyes García, *El altepetl, origen y desarrollo* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000), págs. 34–35, cita María Elena Bernal García y Ángel Julián García Zambrano, "El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos", en Fernández Christlieb y García Zambrano, *Territorialidad y paisaje*, pág. 53.

[4] Véase, por ejemplo, la cita de Sahagún en Frances Berdan, John K. Chance y Alan R. Sandstrom, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View From Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2008), pág. 114: "todos los que hablan claro la *lengua mexicana, que les llaman nahuas, son descendientes* de los dichos *toltecas*".

[5] Elizabeth M. Brumfiel, "Ethnic Groups and Political Development in Ancient Mexico", en Elizabeth M. Brumfiel y John W. Fox, editores, *Factional Competition* (New York: Cambridge University Press, 1994), págs. 89–102.

[6] Frances Berdan, "Concepts of Ethnicity and Class in Aztec-Period Mexico", en Berdan, Chance y Sandstrom, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*, en especial la Tabla 4.1, pág. 119.

En vez de poner énfasis en linaje o rasgos físicos o culturales comunes, los mesoamericanos tendían a atribuirse identidades grupales basadas en experiencias compartidas. Los elementos básicos de la etnicidad mesoamericana, según Berdan, eran tierras, historia, intereses, enemigos, destino y deidades patronales comunes.[7] Entre estos elementos, la historia y el lugar eran fundamentales. Como dice John Chance, "era identidad étnica expresada en términos de lugares e historias compartidas que trascendían divisiones de clase y hacían posible que tanto nobles como la gente del común se imaginaran como un solo pueblo".[8] Vemos este entramado de etnicidad, lugar e historia en el *Lienzo de Quauhquechollan*. La ruta migratoria que tomaron los conquistadores quauhquecholtecas siguió un recorrido geográfico y narrativo que explicaba su viaje a Guatemala. El relato de esa narrativa en representaciones públicas o privadas les recordaba a los quauhquecholtecas quiénes eran y de dónde venían. Los unía como pueblo cuyos antepasados habían experimentado colectivamente los desafíos planteados por esa serie particular de caminos e intersecciones. Aunque muchos conquistadores nahuas viajaron a Guatemala con Jorge de Alvarado en 1527, el *Lienzo de Quauhquechollan* sólo relata la historia de los quauhquecholtecas.

La experiencia compartida podía ser una idea en extremo flexible. La etnicidad en Mesoamérica ha demostrado que es casi imposible definirla según categorías fijas como territorio, idioma, ascendencia o parentesco. En toda Mesoamérica, los nobles contraían matrimonios exogámicos, con personas que hablaban otros idiomas, vivían en territorios diferentes o eran de distintas etnias; así se mantenía y ampliaba el poder de la élite.[9] La gente del común estaba subordinada a estas familias nobles, pero podía permanecer en estas

---

7 Berdan se basa en la definición de Frederic Hicks que aparece en David Carrasco, editor, *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, 3 tomos (New York: Oxford University Press, 2001), I, págs. 388–392.

8 John K. Chance, "Indigenous Ethnicity in the Colonial Period", en Berdan, Chance y Sandstrom, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*, pág. 136.

9 Véanse, por ejemplo, John K. Chance, "The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community", *Ethnology* 35 (primavera de 1996), págs. 107–139; Oudijk, *Historiography of the Bènizàa*; Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984); y Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexican History* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

tierras ancestrales incluso después de que sus señores se hubieran marchado a otra parte. La gente viajaba de una región a otra, era conquistada y se rebelaba. Las comunidades llevaban nombres de ocupaciones compartidas, figuras míticas, grupos lingüísticos y lugares de origen, lo que quizá nos diga o no nos diga mucho sobre cómo se definía a sí misma la población que vivía en esas comunidades.[10] En muchos casos, la etnicidad parece haber sido un factor de menor importancia que las alianzas políticas, la competencia por los recursos y la influencia de un gobierno o clase social poderosa y centralizadora para determinar cómo y dónde vivía la gente.

No obstante, a principios del período colonial los mesoamericanos manifestaban fuertes lealtades de grupo en relación con el lugar donde vivían y/o de donde procedían. Por lo general, los documentos en náhuatl del occidente de la Cuenca de México asociaban etnicidad con el altepetl y sus subunidades, el calpolli o *tlaxilacalli*. El altepetl tenía dimensiones urbanas, políticas y religiosas. Su significado literal en náhuatl, "agua-cerro/montaña" indicaba que una deidad patronal residía en un templo o cerro designado desde el cual, según se decía, manaba el agua que daba vida. El descubrimiento de este lugar sagrado señalaba el territorio específico donde se fundaría el altepetl encabezado por gobernantes dinásticos. En algunos casos, el propio altepetl se convertía en objeto de identificación étnica. Al mismo tiempo, los pueblos de la Cuenca de México se identificaban firmemente con su respectivo calpolli/tlaxilacalli, algunos de los cuales eran rurales y se encontraban muy dispersos. Cada calpolli/tlaxilacalli tenía su propia deidad patronal, gobierno y tierras, y era usual que estuviera asociado a un grupo inmigrante, ocupación, historia o familia noble en particular.

En entidades políticas más grandes, los principales de un calpolli ocupaban cargos rotativos de gobierno por períodos precisos al servicio del calpolli dominante y su dinastía, de donde surgían los tlatoani de todo el altepetl. Los centros urbanos estaban cuidadosamente divididos en agrupaciones simétricas de calpolli contiguos, los que a su vez se subdividían en barrios de casas dispuestas más o menos en múltiplos de veinte cada uno. En cambio, las confederaciones de múltiples altepetl, por lo general en números pares, podían unirse para crear lo que James Lockhart llama "Estado compuesto". Éste no estaba gobernado por un solo tlatoani sino más bien, los tlatoque del altepetl asociado rotaban

---

[10] Emily Umberger, "Ethnicity and Other Identities in the Sculptures of Tenochtitlan", en Berdan, Chance y Sandstrom, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*, pág. 69.

sus obligaciones y a menudo fortalecían sus vínculos a través de matrimonios exogámicos reales.[11] En el período colonial, los nahuas acostumbraban utilizar el término altepetl para traducir los términos españoles de pueblo o ciudad, mientras que el calpolli y tlaxilacalli eran más o menos sinónimos de las palabras españolas barrio, cantón o parcialidad. En algunos casos, las enfermedades o la tendencia española a reconocer sólo las dinastías gobernantes más obviamente poderosas y los asentamientos de mayor densidad conllevó a que los calpolli y altepetl se constituyeran en un *huey altepetl* ("grandes ciudades" en náhuatl) o cabeceras. En otros casos, el micropatriotismo y la interferencia española fragmentaron los altepetl más complejos, incitaron a regresar a viejos esquemas o crearon nuevas entidades independientes, con mayores lealtades locales.

Al este de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala (de donde provendrían muchos de los indios conquistadores más prominentes), poderosas familias nobles llamadas *teccalli* eclipsaban la relación altepetl-calpolli. En esta región había calpolli autónomos que poseían tierras y muchas veces se identificaban con alguna etnicidad y/o migración regional específica. En Tepeaca, veinticinco calpolli cholultecas de la época precolombina se convirtieron en diez barrios coloniales de cholultecas. A mediados del siglo XVI, había otros calpolli étnicamente identificados de emigrantes de Otumba, Texcoco, Xochimilco y Chalco en Tepeaca y el vecino Acatzinco.[12] No obstante, lo más usual era que los poderosos teccalli de zonas residenciales urbanas extrajeran riqueza de una mayoría de gente del común sin tierra vinculada a ellos por patronazgo, y que entre ellos formaran altepetl consolidados. En el siglo XV, una mayoría poderosa de teccalli de Cuauhtinchan subordinó gradualmente a los calpolli locales de cholultecas.[13] El calpolli autónomo de Huejotzingo desapareció casi por completo en el siglo XVI; la vasta mayoría de los súbditos del altepetl eran *macehualtin* (gente del común) sin tierra, que vivían en grandes propiedades

---

[11] James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest* (Stanford, California: University of California Press, 1992), cap. 2; Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco* (Tuscon: University of Arizona Press, 1991), cap. 5; Rebecca Horn, *Postconquest Coyoacan: Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, 1519–1650* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997), cap. 1; y Haskett, *Indigenous Rulers*, págs. 9–10.

[12] Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*, págs. 36–38 y 79.

[13] Ethelia Ruiz Medrano, "The Lords of the Land: The Historical Context of the Mapa de Cuauhtinchan No. 2", en Carrasco y Sessions, *Cave, City, and Eagle's Nest*, págs. 92–96.

dispersas pertenecientes casi en su totalidad a *teteuctin* (nobles) ausentes.[14] En Tlaxcala, cuatro teccalli dominantes transformaron lo que había sido una confederación imprecisa en una ciudad o altepetl colonial más concentrado y políticamente unificado, con barrios que quizá por primera vez tenían territorios definidos y no funcionaban tan sólo como unidades administrativas.[15]

Es evidente que en los altepetl de toda la Cuenca de Puebla-Tlaxcala había menos sentido de patrimonio compartido entre la población rural dispersa y la nobleza urbana más pudiente que en la Cuenca de México. Esos débiles lazos se rompían con frecuencia a principios del período colonial debido a la despoblación, la concentración de poder político en las cabeceras y las tierras adquiridas por macehualtin. Surgieron pequeños "pueblos de indios" autónomos cuya solidaridad étnica se derivaba más de un sentido de pertenencia mutua por generaciones y de lugar que de la persistencia de la nobleza local. Entretanto, en las ciudades, los teccalli que habían sobrevivido siguieron predominando en sus barrios particulares y manteniendo una autoridad derivada de su ascendencia noble.[16] Incluso en la ciudad colonial española de Puebla de los Ángeles, donde los barrios suburbanos de indios reflejaban origen étnico y las élites indígenas dejaron de referirse a sí mismas como teteuctin a finales del siglo XVII, la autoridad política, al menos en algunos casos, procedía del recuerdo de la relación directa con las principales familias nobles del antiguo Tlaxcala.[17]

En Oaxaca, que también aportó guerreros a la invasión de Guatemala en el siglo XVI, el idioma marcaba la identidad con más fuerza que en el centro de México. Cuando los señores zapotecas de Guevea, cerca de Tehuantepec,

---

[14] Ursula Dyckerhoff, "Colonial Indian Corporate Landholding: A Glimpse from the Valley of Puebla", en Ouweneel y Miller, *The Indian Community of Colonial Mexico*, págs. 40–59.

[15] Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519–1750* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), esp. págs. 94–104, 140–165 y 178–180; y Martínez Baracs y Sempat Assadourian, *Tlaxcala: textos de su historia*, II, págs. 744–752 y 822.

[16] Véase John K. Chance, "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition", *American Anthropologist* 102 (2000), págs. 485–502, sobre la persistencia del teccalli como grupo unido por lazos de sangre que poseía un territorio corporativo en vez de un territorio de propiedad privada basada en linaje como en Santiago Tecali hasta entrado el siglo XVIII.

[17] Camilla Townsend, *Here in This Year: Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010), págs. 36–38; compare con Martínez Baracs, *Un gobierno de indios*, pág. 140 n5.

se aliaron con la casa real de Zaachila a mediados del siglo XV, defendieron su autonomía dentro de la alianza basándose en su historia particular de migración y en las distintas variantes de zapoteca que hablaban.[18] En cambio, Kevin Terraciano ve en los mixtecas del siglo XVI un sentido generalizado de identidad étnica *ñudzahui*, es decir, hablantes y habitantes de zonas mixtecas. Afirmaban estar afiliados a sus pueblos (*ñuu*), a los señoríos a los que pagaban tributos (*yuhuitayu*, palabra que también podría indicar el asentamiento donde residían los señores) y a su comunidad local inmediata (*siña*, *siqui* o *dzini*). Cada siña, al igual que el calpolli del centro de México, tenía su propia deidad patronal, tierras y nobleza; también competía por el dominio del ñuu y/o yuhuitayu cuya configuración cambiaba de acuerdo con las alianzas que se formaban entre élites, por lo general, a través de matrimonios entre familias nobles. [19] Asimismo, barrios similares a los calpolli llamados *quiñaqueche*, *naaqueche* o *collaba* en zapoteca estaban directamente al servicio de Tehuantepec, mientras que las familias nobles independientes, sujetas al rey zapoteca, servían a la casa real. Al igual que entre los mixtecas, los patrones de asentamiento zapotecas eran dispersos y la autoridad del rey se basaba más en conquistas y alianzas políticas que en la integración urbana, un hecho que quizá contribuya a explicar por qué Tehuantepec tenía la increíble cantidad de cuarenta y nueve barrios en 1550.[20] Zapotecas y mixtecas parecen haberse inclinado a centros urbanos menos centralizados y a conceptos de identidad étnica más amplios que entre los nahuas. No obstante, mostraban el mismo interés, si no mayor, en las partes constitutivas locales de confederaciones políticas y sociales más extensas.

Fueron fundamentalmente nahuas del centro de México los que fundaron, se asentaron y gobernaron Ciudad Vieja. De ahí que a primera vista tuviera sentido que se subdividiera en parcialidades con nombres étnicos conforme a patrones nahuas reconocibles. Veremos cómo a través de parcialidades multiétnicas, que funcionaban con autonomía pero en orden jerárquico, Ciudad Vieja mediaba en conflictos entre vecinos, incorporaba a recién

---

[18] Zeitlin, *Cultural Politics*, pág. 53.

[19] Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*; y Ronald Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times* (Norman: University of Oklahoma Press, 1984).

[20] Zeitlin, *Cultural Politics*, pág. 41 y cap. 2 en general; y Laura Machuca Gallegos, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec en la época colonial* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007), pág. 62. Uno de los barrios que sobrevivió hasta ya entrado el siglo XVIII, San Jerónimo Vizino, era "de los Mexicanos".

llegados, organizaba el reclutamiento militar y laboral, y administraba el pago de tributos. A pesar de relacionarse con las parcialidades vecinas y el pueblo en su conjunto, la historia particular, deidad patronal y origen o antecedentes migratorios de cada parcialidad la hacían distinta de las demás. No obstante, vale la pena destacar las singularidades. En vez de un número par de calpollis paralelos, como se acostumbraba en el centro de México, Ciudad Vieja tenía nueve parcialidades identificadas étnicamente: ocho que llevaban los nombres de sus lugares de origen en el centro de México y una que debía su nombre a Tehuantepec, Oaxaca. ¿Se reflejaba así la segregación, por decisión, fuerza o costumbre, de nahuas y conquistadores zapotecas, incluso quizá mixtecas? Otra peculiaridad es la parcialidad que se agregó, de nombre Reservados, que como distrito de familias nobles con privilegios especiales se parece sospechosamente al teccalli de la Cuenca de Puebla-Tlaxcala. Sin más documentación, es difícil decir si este barrio de élite monopolizaba el gobierno local o si dominaba de otra manera a los demás, pero dada la preeminencia de Tlaxcala y Cholula en la alianza original entre conquistadores, cabe preguntarnos si Ciudad Vieja representaba una estructura híbrida: una típica colonia guarnición multiétnica según el modelo del imperialismo azteca, que también incorporaba la preferencia de los nahuas del este por asentar a los linajes de élite aparte de la gente del común (tendencia que por lo general fomentaba el colonialismo español).

He destacado los aspectos políticos y sociales de los patrones de asentamiento nahuas y oaxaqueños, pero el altepetl también era un centro sagrado. Los altepetl más grande del centro de México construyeron templos que imitaban montañas y dominaban el área circundante. Los centros ceremoniales recreaban el paisaje natural en el que había nacido la humanidad y, más específicamente, los antepasados del altepetl. En ellos se alojaban las deidades más veneradas y se captaban importantes movimientos de cuerpos celestes a lo largo del año, además estaban vinculados a santuarios periféricos construidos en manantiales, montañas y riscos seleccionados, al igual que otros rasgos naturales visibles desde los puntos cardinales de los principales templos del altepetl. El cuidado de estos santuarios periféricos estaba, por lo general, a cargo del calpolli cercano, lo que de nuevo refuerza los vínculos entre calpolli y altepetl.[21] Los

---

[21] Umberger, "Imperial Inscriptions"; Carrasco, *City of Sacrifice*; A. F. Aveni, E. E. Calnek y H. Hartung, "Myth, Environment, and the Orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan", *American Antiquity* 53 (abril de 1988), págs. 287–309; Johanna Broda, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en David Carrasco,

ritos prescritos y los sacrificios rituales de Tenochtitlán son los más famosos y mejor estudiados, pero las relaciones religiosas implícitas en el altepetl son patentes en todo el centro de México. En Chalco, por ejemplo, los templos de las deidades patronales de los cuatro subaltepetl principales del reino indican la confederación original. Una deidad concedía poder especial al subaltepetl de Tlacochcalco/Tlalmanalco en el extremo norte. Tlatlauhqui Tezcatlipoca (de color rojo) era una de las tres manifestaciones de Tezcatlipoca, quien junto con Quetzalcoatl era hijo de la pareja primordial de la dualidad Omecihuatl y Ometecuhtli, los dioses creadores de la humanidad, y los señores de los cuatro soles cosmogónicos. A pesar de haber llegado en tiempos relativamente recientes a la región del Lago Chalco, los tlacochcalcas tuvieron una relación especial con Tlatlauhqui Tezcatlipoca que les dio autoridad para conceder el título real supremo de "señor que posee la divinidad" (*teohua teuhctli*) a los otros gobernantes de los altepetl de Chalco. En 1438 el tlatoani Nezahualcoyotl de Texcoco y en 1440 Moteuczoma Ilhuicamina de Tenochtitlán pidieron, cada uno, el favor divino a través de la relación de Tlacochcalco con Tezcatlipoca para sus guerras contra los tepanecas.[22] La identidad étnica de Tlacochcalco tenía un nexo inextricable con el cuidado y control que ejercía su pueblo del acceso a su deidad patronal. Tlatlauhqui Tezcatlipoca ayudó a definir quiénes eran los tlacochcalcas y los imbuyó de poder sagrado y político.

En 1464, los tenochcas obligaron a la evacuación de Tlacochcalco y a su reasentamiento al sur con el nuevo nombre de Tlalmanalco. La pérdida de territorio no significó necesariamente la disolución de los tlacochcalcas como pueblo ni sus vínculos con Tlatlauhqui Tezcatlipoca, a quien mantuvieron como deidad patronal de Tlalmanalco. En vez de simplemente desaparecer, Tlacochcalco se convirtió en parte de la historia de Tlalmanalco, como la contaba el historiador chalca Chimalpahin todavía en el siglo XVII. Los nahuas mostraron igual flexibilidad ante la pérdida de territorio a principios del período colonial. En el centro de México hubo menos congregación (consolidación de pueblos de indios) a gran escala que en otras regiones del imperio emergente.

editor, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes* (Niwot: University Press of Colorado, 1999), págs. 74–120; y Broda, "Templo Mayor as Ritual Space", págs. 97–100; Leonardo López Luján, *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Bernard R. Ortiz, traductor (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005); y Bernal García y García Zambrano, "El altepetl colonial".

22 Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, págs. 89–101.

No obstante, los españoles reasentaron algunos calpolli y altepetl, por lo general pequeños y dispersos o cuya población había sido diezmada por las enfermedades, en "nuevos pueblos" (como se les llamó) erigidos con un diseño reticular. En muchos casos, los nuevos pueblos más centralizados estaban a una distancia caminable del "antiguo pueblo". Si en éste había una iglesia católica, todos los objetos sagrados eran trasladados ceremoniosamente al nuevo templo. A pesar de establecer sus hogares en el nuevo pueblo, la población reivindicaba el derecho a sus antiguas tierras para milpa, pastoreo o celebración de ritos religiosos. Aparte del aspecto práctico de labrar los campos o juntar leña, estas antiguas tierras siguieron sirviendo de sitios de memorias vivientes, que a veces vinculaban literalmente los pueblos nuevos y viejos por medio de veredas o pasajes subterráneos. Atravesarlos reforzaba las relaciones entre los viajeros, sus antepasados, lugares particulares y el mundo espiritual que eran todos ingredientes fundamentales de la etnicidad mesoamericana.[23]

El propio altepetl era para muchos nahuas la culminación de un viaje épico. Cada altepetl o calpolli tenía su propia historia de migración que destacaba las distintas rutas, fechas de partida y llegada, lugares y acontecimientos a lo largo del camino.[24] Muchos realzaban la ceremonia de investidura, que por lo general efectuaban a medio camino los sacerdotes y señores de algún altepetl ya establecido y poderoso, como rito colectivo de iniciación. En el *Mapa de Cuauhtinchan* No. 2, la investidura tiene lugar en Cholula, lugar de gran autoridad religiosa en el centro de México vinculado a los antiguos cultos y culturas de Teotihuacán. Esta detallada historia cartográfica también resalta los desafíos espirituales que plantea el viaje y que algunos estudiosos han comparado a una senda de peregrinaje. Los emigrantes se ven azotados por torbellinos desencadenados por serpientes míticas, intersecciones donde podrían aguardar peligros que deben enfrentar a través de oraciones y sacrificios de sangre, y águilas-hechiceros que pueden cambiar de forma y

---

[23] Véanse ensayos de Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, Marcelo Ramírez Ruiz y Ángel Julián García Zambrano en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, coordinadores, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2006).

[24] Boone, *Stories in Red and Black*, pág. 164, cita a Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, págs. 123–124.

bajan en picada para abatirse sobre los agotados viajeros, por citar algunos ejemplos.[25]

Las crónicas del historiador chalca Chimalpahin son menos dramáticas, pero nos informan que la investidura de los tlacochcalcas de camino a Chalco tuvo lugar en Tula, Hidalgo, otro nexo importante con la cultura tolteca de Teotihuacán y las antiguas civilizaciones del centro de México para estos emigrantes del posclásico. El *Mapa de Sigüenza*, que registra la migración de los tenochcas desde Aztlán, destaca acontecimientos distintos pero no menos cruciales en su historia de migración: su separación de los mexicas tlatelolcas después de una batalla en Chapultepec y los comienzos de su relación con los antiguos linajes del altepetl ya bien establecido de Culhuacán.[26] En todos estos casos, la fundación del altepetl no marca sólo el fin geográfico del viaje. Los viajeros se han ganado el derecho de ocupar su territorio con la aprobación divina, al superar los desafíos físicos y espirituales que encuentran en el camino. Como explica Florine Asselbergs acerca del *Mapa de Cuauhtinchan* No. 2: "El camino ... no sólo representa movimiento y migración, también describe un proceso de cambio. Con la realización de ciertas acciones y ceremonias, los antepasados de Cuauhtinchan desarrollaron su propia identidad —"se desarrollaron".[27]

¿Qué pasó con las migraciones de conquista, como la de Guatemala que conllevó a la fundación de Ciudad Vieja? ¿Se consideraban transformadoras también? ¿Cumplen las consiguientes colonias guarniciones los requisitos para ser nuevos altepetl? Los lienzos de Tlaxcala, Analco y Quauhquechollan no lo plantean así directamente. Ninguno toca los elementos de peregrinaje espiritual ni el viaje transformador en el que se deja de ser metafóricamente chichimeca para convertirse en tolteca. Estos lienzos tratan de conquistas, no de etnogénesis. Predominan imágenes de guerra. Vemos batallas, cargadores que llevan equipo o comercian bienes fuera del territorio recién conquistado,

---

[25] David Carrasco y Scott Sessions, editores, *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007).

[26] Boone, *Stories in Red and Black*, págs. 166–172; y María Castañeda de la Paz, *Pintura de la peregrinación de los culhuaque-mexitin (mapa de Sigüenza): análisis de un documento de origen tenochca* (Zinacantepec, México: El Colegio Mexiquense, 2006).

[27] Asselbergs en Carrasco y Sessions, *Cave, City, and Eagle's Nest*, pág. 125; véase este tomo en general para las posibles dimensiones espirituales del viaje.

trampas, ahorcamientos de caciques locales, alianzas y pochtecas espías. Aun así, la forma del *Lienzo de Quauhquechollan* imita las historias de migración que son parte de la fundación de los altepetl. Es evidente que el viaje comienza en la esquina superior, en este caso con el abrazo de Cortés, no la salida de Chicomoztoc que se ve en el *Mapa de Cuauhtinchan* No. 2 o la partida de Aztlán en el *Mapa de Sigüenza*. Una flecha en el prominente glifo de árbol de Retalhuleu indica la invasión quauhquecholteca de territorio extranjero, un momento narrativo crucial que resalta tanto como la batalla de Chapultepec en el *Mapa de Sigüenza*. El *Lienzo de Tlaxcala* y el de *Quauhquechollan* realzan la reunión de sus señores con los españoles, que a pesar de no ser precisamente un acto de investidura no cabe duda de que los marca como conquistadores y miembros de una nueva y poderosa alianza. El *Lienzo de Tlaxcala* agrega otro elemento inequívocamente transformador: la aceptación del cristianismo. Algo que tiene todavía mayor importancia es que los asentamientos coloniales forman un ancla visual en el centro del *Lienzo de Analco* (en el pueblo español de Villa Alta en cuyas afueras se fundó Analco) y del *Lienzo de Quauhquechollan* (en el valle central de Guatemala, incluidos el Volcán de Agua, Chimaltenango y Almolonga). Aunque estos lienzos de conquista son distintos de las historias nahuas de migración, no debe sorprender que empleen muchas de las mismas técnicas narrativas y tropos.

En términos más concretos, y como ya vimos en el Capítulo 2, tanto las colonias guarniciones imperiales de los aztecas como de los españoles en el período colonial tendían a organizarse según los mismos principios de asentamiento multiétnico de los altepetl que los conquistadores de Mesoamérica habían dejado atrás. Oaxaca ofrece un excelente ejemplo que abarca desde el posclásico precolombino hasta principios de la época colonial. En la década de 1450, Moteuczoma I envió a seis nobles tenochcas a fundar la colonia guarnición de Huaxyacac, en el Valle de Oaxaca. Seiscientas familias de Tenochtitlán, sesenta de Texcoco y de Tlacopán respectivamente, otras más de Xochimilco y de los demás pueblos de las chinampas se organizaron en parcialidades divididas por origen étnico. En 1521 habían vivido ya varias generaciones de estos colonos en la región. Éstos se habían unido a los mixtecas locales para resistir, aunque sin éxito, a las fuerzas nahuas-españolas que los atacaron ese año. Como consecuencia, fueron expulsados de los límites de Huaxyacac (que se convirtió en la ciudad española de Antequera, ahora Oaxaca) y surgieron tres colonias dominadas por conquistadores nahuas más recientes en San Martín Mexicapan al suroeste de Antequera, Santo Tomás Xochimilco al norte y Jalatlaco al noreste.

Los habitantes nahuas de San Martín Mexicapan se describían a sí mismos como "gente mexica" (*mexicatlaca*). Se subdividieron en cuatro barrios: Mexicapan, Cuernavaca, Tepoztlán y Acapixtla, tres de los cuales hacían referencia a asentamientos en la región de Cuernavaca.[28] Aunque no podemos presuponer una relación entre los nombres de estos barrios y el origen de sus fundadores, éstos parecen, cuando menos, sugerir este nexo. Asimismo, es probable que algunos de los habitantes de Santo Tomás Xochimilco provinieran de los pueblos de chinampas en torno a Xochimilco, aunque quizá no todos. Los nombres de dos de los tres barrios —Chiutla y Tula— aludían a lugares muy distantes del Lago de Xochimilco (al tercer barrio se le dio el nombre de Tecutlachicpan). Entretanto, los derrotados mexicas de Huaxyacac formaron la Villa de Oaxaca, compuesta de dos barrios, Istapalapa (que también era el nombre de un pequeño altepetl entre Tenochtitlán y Culhuacán en la Cuenca de México) y Tlacopán (el tercer socio, y el menos poderoso, de la Triple Alianza imperial). A pesar de sus diferencias históricas, estos tres asentamientos nahuas en las afueras de Antequera —San Martín Mexicapan, Santo Tomás Xochimilco y Villa de Oaxaca— se erigieron con el tiempo en una tríada derivada de la base agraria que mantenían y la identidad nahua que compartían en el período colonial.

A la larga, Antequera absorbería Jalatlaco, el tercer y más reciente asentamiento nahua del noreste, que se convirtió en un barrio urbano multicultural conocido por su producción artesanal. Jalatlaco era notablemente similar a Ciudad Vieja en Guatemala por sus nombres y número de barrios. En el siglo XVI, tenía diez tlaxilacalli, entre los cuales siete llevaban nombres de grandes y poderosos altepetl o confederaciones de altepetl nahuas: Mexicanos, Tlatelolco, Colhuacán, Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula y Tepeaca. Los otros tres tlaxilacalli estaban poblados por mayas guatemaltecos, zapotecas y mixtecas. John Chance cuenta que en un censo de 1565 "el 47 por ciento [de los indígenas inmigrantes que habitaban en Jalatlaco] eran hablantes de náhuatl que provenían de grandes comunidades del centro de México y, entre ellos, los más numerosos eran de Tenochtitlán (los mexicanos), Colhuacán, Tlaxcala y Tepeaca".[29] En la medida que transcurría el período colonial, más barrios zapotecas y mixtecas se establecían en Jalatlaco, mientras que los de

---

[28] Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, pág. 335; y Chance, "The Urban Indian".

[29] Chance, "The Urban Indian", pág. 611.

Cholula, Huejotzingo y Tepeaca desaparecían poco a poco. A mediados del siglo XVII, cuando Jalatlaco ya había sido elevado al rango de pueblo, sus habitantes nahuas se vieron superados en número por inmigrantes oaxaqueños, sobre todo zapotecas. No obstante, una especie de identidad nahua generalizada persistió durante más tiempo y se conservó parcialmente en los barrios de Jalatlaco, a lo largo del proceso que Chance ve como "homogeneización étnica" durante el período colonial.

Tras la caída de Tenochtitlán, los nahuas del centro de México también invadieron la Nueva España al norte como conquistadores y colonizadores. Aquí también se organizaron por categorías étnicas que con el tiempo se fueron generalizando más. Guerreros nahuas, tarascas y otomíes ayudaron a conquistar Nueva Galicia en el siglo XVI y luego unieron fuerzas con aliados locales para pacificar a grupos de rebeldes chichimecas en las Fronteras de Colotlán.[30] En la década de 1540, guerreros, tamemes y colonos tlaxcaltecas ayudaron a los franciscanos a establecer su misión donde hoy está la ciudad de San Miguel de Allende. Tlaxcala, como es bien sabido, envió a cuatrocientas familias a que ayudaran a pacificar las áreas mineras de la Gran Chichimeca en 1590–1591. Según el acuerdo negociado, estos tlaxcaltecas tendrían rango de hidalgo, acumularían los privilegios otorgados a su provincia natal y recibirían otros beneficios, como la exención perpetua de tributos y trabajo forzado, protección del ganado trashumante hasta un mínimo de tres leguas de sus pueblos, gobierno independiente y el derecho a portar armas y montar a caballo.[31] Otros nahuas también contribuyeron a la conquista del norte de Nueva España y parecen haber mantenido separados sus propios barrios en la región; pero los tlaxcaltecas no sólo los sobrepasaban en cantidad sino que eran

---

[30] Ida Altman, "Conquest, Coercion, and Collaboration: Indian Allies and the Campaigns in Nueva Galicia", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 145–174; Bret Blosser, "By the Force of their Lives and the Spilling of Blood", en Matthew y Oudijk, *Indian Conquistadors*, págs. 288–316; y Rodolfo Fernández y José Francisco Román Gutiérrez, "Presencia tlaxcalteca en Nueva Galicia", en Israel Cavazos Garza, editor, *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (San Luis Potosí, México: Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999), págs. 17–33, que señalan la importancia de los tarascas de Nueva Galicia y de "indios" de México, Tlaxcala, Michoacán, Ávalos "y otros muchos" en el establecimiento de una cofradía de la Virgen de la Concepción en Zacatecas. Véase también José Francisco Román Gutiérrez, *Las cofradías de indios en Zacatecas, 1568–1681* (Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997).

[31] Martínez Baracs, "Colonizaciones tlaxcaltecas", pág. 233.

también un grupo diverso conformado por los cuatro subaltepetl gobernantes de la confederación de Tlaxcala del siglo XVI: Ocoteculco, Quiahuiztlan, Tepeticpac y Tizatlan.[32]

Por lo general, se cree que cada uno de estos subaltepetl o teccalli tlaxcaltecas colonizaron una zona distinta de la región minera del norte. No cabe duda de que así sucedió en San Esteban del Saltillo, fundado en las afueras de la ciudad española de Saltillo por colonos en su mayoría de Tizatlan que adoptaron como propio al santo patrón del altepetl original.[33] No obstante, en la mayoría de casos se desconoce el origen particular de los colonos en el centro de México; por ejemplo, los tlaxcaltecas fundaron San Sebastián del Venado y San Gerónimo de la Hedionda en los alrededores de Charcas, pero no sabemos si algunos de sus habitantes provenían de un altepetl o subaltepetl específico de Tlaxcala.[34] Los documentos escritos en español tendían a generalizar la etnicidad mesoamericana como tlaxcalteca, mexicano, tarasca, otomí, guichichil, alazapa, etc. Los dos barrios de San Miguel de Aguayo, uno de tlaxcaltecas y otro de alazapas locales, son ejemplos típicos de este patrón. Elizabeth Butzer plantea que las claras divisiones reflejadas en la migración original de tlaxcaltecas en 1591 no tardaron en mezclarse con las migraciones secundarias de colonias en crisis a otras más estables y de colonias en desarrollo a nuevos asentamientos más al norte.[35] Quizá se deba a esta fluidez entre asentamientos y/o a la tendencia de los funcionarios españoles de ignorar las distinciones más precisas entre mesoamericanos que el registro documental rara vez indique cómo o si los colonos del norte se subdividieron conforme su altepetl, teccalli o calpolli original.

---

[32] En Mexicapan, Zacatecas, por ejemplo, y quizá también en Tlaxcalilla, San Luis Potosí, donde existía un "barrio de mexicanos" en 1659; véanse Fernández y Román Gutiérrez, "Presencia tlaxcalteca en Nueva Galicia", págs. 20–21; y Rafael Montejano y Aguiñaga, "La evolución de los tlaxcaltecas en San Luis Potosí", en Israel Cavazos Garza, editor, *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (San Luis Potosí, México: Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999), pág. 84.

[33] San Esteban ha recibido amplia atención de los historiadores, incluyendo a David Adams, Cecilia Sheridan Prieto y Leslie Offutt. Véase más recientemente Leslie Scott Offutt, "Defending Corporate Identity on the Northern New Spanish Frontier: San Esteban de Nueva Tlaxcala, 1780–1810", *The Americas* 64 (2008), págs. 351–375.

[34] Montejano y Aguiñaga, "La evolución de los tlaxcaltecas en San Luis Potosí", págs. 85–87.

[35] Butzer, *Historia social de una comunidad tlaxcalteca*, págs. 12–14.

Los nahuas y otros aliados también se asentaron por toda Centroamérica. Además de Ciudad Vieja, otras colonias como Totonicapán en Guatemala; Xoconusco y Ciudad Real en Chiapas; San Salvador, Sonsonate y San Miguel de la Frontera en El Salvador; y Comayagua, Gracias a Dios y Camasca en Honduras han captado la atención de los estudiosos. Cabe sospechar que quedan muchas más por investigar.[36] Algunas colonias nahuas, como el Barrio de Mexicanos (Mexicapa) en las afueras de San Miguel de la Frontera, eran muy pequeñas y precarias. Fundada en 1530 y separada de San Miguel cuando la ciudad española fue reubicada después de un incendio en 1586, Mexicapa contaba con tan sólo trece tributarios a finales del siglo XVI y seis en 1740, fecha después de la cual desaparece del registro histórico, a diferencia de otras colonias del sur que prosperaban.[37] Es posible que el Barrio de Mejicanos en las afueras de la tercera Villa de San Salvador fundada en 1545 haya rivalizado en población con Ciudad Vieja en Guatemala. Se supone que muchos de sus habitantes emigraron de sus colonias originales durante la segunda Villa de San Salvador, ocupada desde 1527 hasta mediados del siglo XVI.[38] Según Escalante Arce, al menos uno y quizá otros dos pueblos satélites del tercer San Salvador también pudieron haber sido colonias de conquistadores indígenas: Santiago Aculhuaca que podría haber sido poblado por aliados de Texcoco, mientras

---

36 El estudio más completo es el de Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*. Se encuentran referencias populares a la presencia de los mexicanos en todas partes de Guatemala, algunas muy específicas. Véanse, por ejemplo, los conflictos microétnicos que estallaron en Aguacatán, Guatemala, en 2000, documentados en Leon Fink, *The Maya of Morganton: Work and Community in the Nuevo New South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003), págs. 189–192. Dos facciones, los awatekos, dominantes a pesar de ser minoría, y los chalchitekos, mayoría pero subordinados, estaban en desacuerdo sobre cómo deberían (o no deberían) las agencias gubernamentales institucionalizar el dialecto chalchiteko, entre otras cosas. Pablo Escobar Méndez, un chalchiteko con formación en antropología, empezó a investigar la historia del pueblo y aducía que los awakatekos descendían de "mexicanos" que emigraron "tras los conquistadores españoles" en el siglo XVI. Por consiguiente, según Escobar, los awakatekos eran forasteros y usurpadores de los derechos de los chalchitekos más auténticamente locales y "antiguos". Cierto o no, el hecho de que esta idea fuera adoptada y tomada en serio es indicativo del lugar que ocupan hoy los "mexicanos conquistadores" en la memoria histórica guatemalteca.

37 Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 122–124; AGI México 257, "Memoria de todos los pueblos que hay en la jurisdicción de S. Miguel y la villa de la Choluteca" (1590) (agradezco a Pastor Rodolfo Gómez Z. por compartir conmigo este documento).

38 Jeb J. Card, "The Ceramics of Colonial Ciudad Vieja, El Salvador: Culture Contact and Social Change in Mesoamerica" (Tesis doctoral, Tulane University, 2007).

que Santa María Paleca era conocida como el Barrio de Guatimaltecas.[39] Tanto el Barrio de Mejicanos de San Salvador como el más pequeño de Mexicanos en Sonsonate conservaron sus características étnicas hasta mediados del siglo XIX. En cada pueblo, la iglesia parroquial resguardaba reliquias preciosas de la época de la conquista: la espada y la lanza, respectivamente, del propio Pedro de Alvarado.[40]

En Honduras, tanto Comayagua como Gracias a Dios tenían sus propios barrios de Mexicanos, cada uno también llamado Mexicapa y fundado alrededor de 1536. Los descendientes de dos conquistadores aparentemente nahuas llamados don Joan Fasín de Mendoza y don Pedro Portocarrero y Mendoza gobernaron el pueblo pipil hondureño de Camasca desde por lo menos finales del siglo XVI. Ocho familias de élite cuyo linaje se remontaba a los conquistadores nahuas originales seguían ejerciendo dominio político y económico de Camasca a finales del siglo XVIII.[41] Asimismo, la Parcialidad de Caciques de Totonicapán, Guatemala, alegaba dominio político porque sus habitantes eran descendientes de conquistadores nahuas y comerciantes exitosos; también ellos defendieron sus privilegios, como la exoneración tributaria, hasta el siglo XVIII.[42]

En marcado contraste con Ciudad Vieja en Guatemala, son pocos los barrios o pueblos de mexicanos en otras partes de Centroamérica que muestran señales de haberse dividido en subunidades multiétnicas parecidas a las del altepetl y el calpolli. ¿Eran demasiado pequeñas como para sostener esta complejidad, al igual que parece haber sucedido también en Analco, Oaxaca? ¿Eran las zonas periféricas de Centroamérica terreno menos fértil para la colonización, con niveles más altos de aislamiento, migración forzosa, desintegración social, guerras

---

39 Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 127–128.

40 *Ibid.*, págs. 130 y 133; y AGCA A3.16, leg. 1587, exp. 10231, fol. 156, "Que se exonere a los indígenas del barrio de los Mexicanos de Sonsonate" (1730).

41 Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, págs. 142–149.

42 Robert Hill, "Social Organization by Decree in Colonial Highland Guatemala", *Ethnohistory* 36 (primavera de 1989), págs. 170–198; AGCA A1, leg. 191, exp. 3889, "Los casiques de Totonicapán sobre que no pagar tributo" (1791); José Chaclán, "Diario de fundación del pueblo de San Antonio Sixa", en *Memoria del Segundo Encuentro Nacional de Historiadores del 4 a 6 de diciembre de 1995* (Guatemala: Universidad de Valle, 1995), págs. 21–38; y José Chaclán, "Los caciques de Totonicapán en el siglo XIX", *Revista de Estudios Sociales (Segundo Congreso de Estudios Mayas)*, No. 59 (Guatemala, 1998), págs. 139–167.

prolongadas y esclavización? ¿Es posible que los historiadores simplemente no hayan encontrado aún los documentos que podrían ofrecer una descripción más detallada de las colonias salvadoreñas y hondureñas? Un solo proceso judicial revela que a finales del siglo XVI la pequeña ciudad española de Ciudad Real de Chiapas tenía por lo menos tres barrios de inmigrantes étnicamente definidos, llamados de Tlaxcaltecos, Mexicanos y Guatimaltecos.[43] Abundantes registros que detallan la vida en Santiago de Guatemala durante la colonia ponen al descubierto la complejidad étnica y organización social de esa ciudad. Los registros de la historia de Guatemala son mucho más escasos que los del corazón de la Nueva España, pero los del período colonial en El Salvador, Honduras y Nicaragua son todavía más exiguos. Cuando veamos Ciudad Vieja desde el prisma del altepetl colonial, no debemos olvidar que quizá haya sido una colonia excepcional de conquistadores indígenas en Centroamérica por su tamaño, reivindicaciones de origen, acceso a la sede del poder colonial en la región y ubicación en la intersección de varias rutas importantes de comercio. O, quizá Ciudad Vieja fue excepcional sólo por las huellas históricas que dejó atrás.

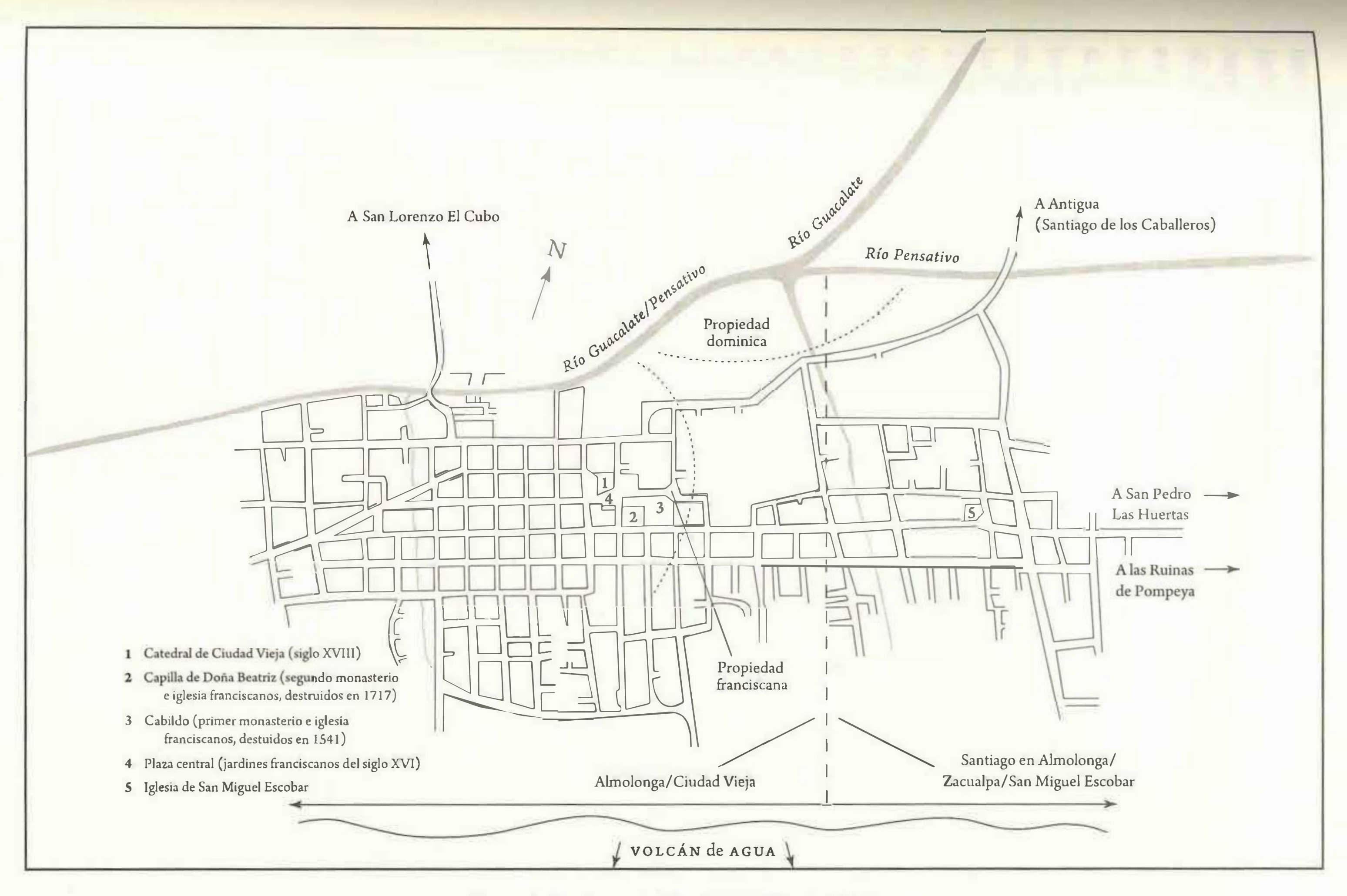
CIUDAD VIEJA COMO PUEBLO DE INDIOS

El ser mexicano en Ciudad Vieja durante el período colonial significaba reivindicar como sus tierras de origen una constelación particular de lugares que se habían convertido en la Nueva España. Si el *Lienzo de Quauhquechollan* es un indicio, significaba recordar un arduo viaje desde el centro de México y Oaxaca hasta Centroamérica; identificarse como indio conquistador; y estar relacionado con la propia Ciudad Vieja, el nuevo hogar de los conquistadores en Guatemala.

En la década de 1950 el arqueólogo János Szécsy demostró que la colonia guarnición original de Almolonga, fundada en 1527, se encontraba más o menos a un kilómetro y medio al oeste de la ciudad española de Santiago en Almolonga, en el fondo del valle. La ciudad de Santiago propiamente dicha estaba en las faldas del Volcán de Agua donde se ubica la actual aldea o cantón de San Miguel Escobar. Szécsy plantea que el camino de San Miguel a Ciudad Vieja, que hoy atraviesa la plaza principal afuera de la iglesia de la parroquia pero

---

43 AGCA A1, leg. 2799, exp. 40482, "El fiscal contra Pedro Gómez, hijo de indio conquistador" (1587).



Mapa 4. Santiago en Almolonga/Ciudad Vieja

no pasa por la plaza central de Ciudad Vieja, conectaba Santiago en Almolonga con las milpas y los asentamientos periféricos. Almolonga protegía la ciudad en el lado oeste, donde podía ser atacada entre los volcanes de Agua y Fuego. En una plaza cerrada donde están en la actualidad las oficinas municipales de Ciudad Vieja, una escuela y un área pequeña de ruinas coloniales, conocidas localmente como la Capilla de Doña Beatriz, había un convento franciscano y una pequeña iglesia contigua. Es probable que donde hoy se encuentra la plaza central de Ciudad Vieja haya sido parte del jardín del convento. Tanto el convento como la iglesia fueron reconstruidos un poco más hacia el oeste después de 1541 y seguían en construcción a principios del siglo XVIII. La así llamada Capilla de Doña Beatriz puede haber sido una de las capillas laterales de esta segunda iglesia, que fue destruida por el terremoto de 1717. Szécsy propone que los restos colapsados de la segunda iglesia fueron reciclados como materiales para una nueva catedral reubicada en otro sitio en el siglo XVIII, la cual sigue en uso como iglesia parroquial de Ciudad Vieja al día de hoy.[44]

Hasta 1541 Almolonga fue una típica colonia guarnición, estratégicamente ubicada para la defensa y protección de los españoles, pero un desastre natural ese año provocó cambios radicales en el camino entre Almolonga y Santiago. El 11 de septiembre de 1541, los temblores y las lluvias torrenciales provocaron la precipitación de avalanchas de agua, tierra, roca y escombros por el lado más empinado del Volcán de Agua. Se tiene registrado que murieron ochocientas personas: unos seiscientos esclavos indígenas, un número más reducido de africanos y alrededor de cien españoles, incluida doña Beatriz de la Cueva, viuda de Pedro de Alvarado, y sus doncellas cuyo dramático fin perdura en la romántica leyenda asociada con la Capilla de Doña Beatriz. Aunque no cabe duda de que hubo víctimas entre los habitantes de Almolonga, en general parecen haberse librado del desastre.[45] Los españoles abandonaron Santiago en Almolonga y se trasladaron al Valle de Panchoy. El sitio donde una vez vivieron

---

[44] János Szécsy, *Santiago de los Caballeros de Goathemala, en Almolonga. Investigaciones del año 1950*, Yolanda de Oreamuno, traductora (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1953). Para muchos habitantes actuales de Ciudad Vieja, la plaza municipal no ha dejado de ser el sitio donde estuvo el palacio de Pedro de Alvarado y la capilla es el último testamento tangible del terrible final de doña Beatriz. Otros han trasladado la leyenda de doña Beatriz a las ruinas coloniales de una chimenea de grandes dimensiones en los terrenos que están detrás de la moderna catedral de Ciudad Vieja, más adentro que donde estuvo Almolonga y más lejos de la ruinas enterradas de Santiago en Almolonga.

[45] Lutz, *Santiago de Guatemala,* págs. 6–7.

fue rebautizado como San Miguel Tzacualpa o "ciudad vieja", según el cronista Fuentes y Guzmán (cuya conclusión en el siglo XVII sobre la ubicación de Santiago en Almolonga es la misma a la que llegan los arqueólogos del siglo XX).[46] Fuentes y Guzmán afirma que muchos kaqchikeles que habían vivido en Santiago, ahora Tzacualpa, también se fueron y la mayoría se reubicó en la Parcialidad de Goathemaltecos en Jocotenango, junto a los aliados k'iche's de Pedro de Alvarado.[47] Algunos aliados nahuas y quizá oaxaqueños también hicieron lo mismo en años posteriores. Al menos seis hombres tlaxcaltecas se trasladaron de Almolonga a la nueva ciudad capital española en 1551, donde establecieron la Parcialidad de Mexicanos (a veces llamada la Parcialidad de Tascaltecas) contigua a la Parcialidad de Guatimaltecos cerca del nuevo convento franciscano recién construido en el Barrio de San Francisco. Es probable que de una reducida migración similar naciera la Parcialidad de Mexicanos (también junto a una Parcialidad de Guatimaltecos) del Barrio de Santo Domingo de Santiago, fundado en el otro extremo de la ciudad ese mismo año.[48] No obstante, la mayoría parece haberse quedado en Almolonga. No tomó mucho tiempo bautizar el asentamiento de conquistadores nahuas y oaxaqueños con el nombre español de Ciudad Vieja, en referencia al asentamiento español contiguo ahora en ruinas.

Lo irónico es que la destrucción y reubicación de Santiago quizá hayan permitido que Ciudad Vieja tuviera una autonomía deseable. Cuando ya no era un barrio en las afueras de Santiago, Ciudad Vieja se convirtió en muchos aspectos en un pueblo indígena típico de la época colonial, o sea, un 'pueblo de indios'. Aunque los "mexicanos y tlascaltecas" que vivían en Santiago de Guatemala y en los alrededores inmediatos de San Salvador y Comayagua perdieron poco a poco sus características étnicas distintivas y desaparecieron entre la creciente población urbana de castas, Ciudad Vieja siguió teniendo

---

[46] Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 95.

[47] Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, págs. 367–368.

[48] Lutz, *Santiago de Guatemala*, pág. 24. Para la fundación de la Parcialidad de Mexicanos en el Barrio de San Francisco, véase AGCA A1.15, leg. 2297, exp. 16846, "Proceso de los yndios de la millpa de Santa Cruz deste valle contra los yndios del barrio de San Francisco" (1585), fols. 17–17v; véase también AGCA A1.15, leg. 4090, exp. 32446, "Autos de Miguel Lázar y Diego Hernández contra Lázaro Hernández por la propiedad de una basa barrio San Francisco" (1605), fol. 44. Para la Parcialidad de Mexicanos en el Barrio de Santo Domingo, véase AGCA A1, leg. 5368, exp. 45403, "Autos que siguen los yndios del barrio de Santo Domingo sobre la alternativa" (1703).

una de las poblaciones indígenas más grandes del Valle de Guatemala durante todo el período colonial. Justicia 291 contiene una lista de los nombres de 98 prominentes conquistadores y sus hijos, que sólo representaban a algunas de las familias nahuas y oaxaqueñas que vivían en Ciudad Vieja en 1573.[49] Un siglo después, Fuentes y Guzmán, cronista y habitante de Santiago, calculó que en Ciudad Vieja vivían 1,000 mexicanos y alrededor de 180 españoles, mestizos y mulatos, al igual que unos 180 tributarios indígenas en el barrio vecino de San Miguel Escobar.[50] A finales del siglo XIX, Ciudad Vieja no había dejado de ser un pueblo grande de unos 1,400 a 1,800 habitantes, cuya mayoría todavía se identificaba como indígena y mexicano.[51]

La administración de Ciudad Vieja, al igual que todos los pueblos de indios, estuvo a cargo de frailes —en este caso franciscanos— durante la mayor parte del período colonial, pero la ubicación de su iglesia parroquial en las afueras del asentamiento original contradice sus inicios como colonia guarnición. El plan

---

[49] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 357–358. Ésta es la única lista (entre cuatro) que no especifica a qué asentamiento pertenece. Este silencio en sí mismo podría indicar que la lista proviene de Ciudad Vieja, muy similar al *Lienzo de Quauhquechollan* que no se molesta en identificar explícitamente a Almolonga, el lugar donde es muy probable que fuera pintado. Además, ésta es la primera lista y la más larga de conquistadores individuales en un caso dirigido desde y por Ciudad Vieja. Ésta fue presentada por Francisco de Oñate y Juan de Tapia personalmente, en comparación con otras listas de Comayagua, San Salvador y el Barrio San Francisco en Santiago, cada una de las cuales fue presentada por los propios representantes de la comunidad. Por consiguiente, parece muy probable que los 98 conquistadores y sus hijos fueran en realidad de Ciudad Vieja.

[50] Ernesto Chinchilla Aguilar, "El Corregimiento del Valle de Guatemala: siglos XVI y XVII", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo II: *Dominación española, desde la conquista hasta 1700*, Ernesto Chinchilla Aguilar, director del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), pág. 518. Quizá también se haya conocido el área kaqchikel de San Miguel Escobar simplemente como la "parcialidad de guatimaltecos"; véase AGCA A1.14, leg. 3068, exp. 29349, "El indígena Francisco Pérez solicita permiso para avecindarse en Ciudad Vieja" (1579).

[51] Véanse AGCA A1, leg. 156, exp. 3134, "Tasación de lo que adeudan los Pueblos desde el año de 1804 hasta presente" (1804–1805); AGCA A3, leg. 2327, exp. 34378, "Padrón de Ciudad Vieja" (1817); AGCA A1, leg. 1812, exp. 11962, "Padrón de Ciudad Vieja" (1820); y Archivo Histórico Arquidiocesano "Francisco de Paula García Peláez", ciudad de Guatemala (en lo sucesivo citado como AHA), Padrones, Caja 11, T3-17 "Padrón Alfabético para el año de 1805 siendo cura Francisco Sánchez de León" (1805). Mi agradecimiento a Christopher Lutz por compartir conmigo este documento.

urbano de las recién fundadas congregaciones tendía a imitar a las ciudades hispanoamericanas con la iglesia de la parroquia local en la plaza central. En los altepetl ya establecidos, los complacientes frailes que llegaban también tendían a centrar el paisaje urbano alrededor de la iglesia o convento católico. Las relaciones geográficas de finales del siglo XVI destacan estas transformaciones. En estos mapas pintados, creados para informar a la Corona española de sus territorios subyugados, la iglesia/convento suele desplazar la estilizada montaña del altepetl como símbolo (y muchas veces el centro geográfico, un *axis mundi* local) de un pueblo de indios.[52] Almolonga empezó de otra manera, como una comunidad de aliados mesoamericanos geográfica y políticamente vinculados a una ciudad hispanoamericana adyacente, y aún no administrada por completo por la Iglesia católica. El convento y capilla de los franciscanos, que luego se convertirían en la iglesia parroquial de Ciudad Vieja, no estaban ubicados en el centro de Almolonga sino en los límites entre las secciones española y nahua de Santiago en Almolonga. Mercedarios, dominicos y franciscanos, todos reclamaban sitios para construir conventos en Santiago a mediados de los años treinta del siglo XVI. En 1541, las construcciones no habían avanzado mucho, los franciscanos sólo empezaron a construir en serio en 1540.[53] Después de que las avalanchas de lodo dañaran los primeros cimientos, dominicos y mercedarios abandonaron la zona y se trasladaron al Valle de Panchoy; sin embargo, los franciscanos dejaron a un contingente en Ciudad Vieja para que siguiera atendiendo a los habitantes del pueblo. Como escribiera Fray Francisco Vásquez en 1714: "Esta es la razón por qué en Almolonga hay convento de la religión seráfica, y no de otra alguna de las que antes de la ruina tuvieron sitio en la Ciudad Vieja. En el de Almolonga quedó, como en primer convento de la orden en este reino, por titular la *Purísima Concepción*, como se lo tenía;

---

[52] Véase Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones geográficas* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), figs. 29–36; pero véase también una retención de la iconografía del altepetl en las figs. 38, 43, 62 y 66.

[53] Véanse Francisco Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la orden de n. seráfico padre san Francisco en el reino de la Nueva España*, 4 tomos, Serie Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Guatemala: Tipografía Nacional, 1937–1944), I, pág. 98; Szécsy, *Santiago de los Caballeros de Goathemala*, págs. 115–144; y Verle Lincoln Annis, *The Architecture of Antigua Guatemala, 1543–1773* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 1974), págs. 75–90.

y al que en la Nueva Guatemala se edificaba, se le dió por titular N.S.P.S. Francisco".[54]

La aceptación del cristianismo, por nominal que fuera, era una garantía típica y necesaria de alianza con los españoles para los grupos nativos de todo el continente, al igual que la cooperación con los embajadores de la nueva religión.[55] En 1524–1525, se establecieron dos nuevos conventos franciscanos en Texcoco y Churubusco, pero no tardaron en unirse en uno solo en la Ciudad de México; se fundaron otros dos en Tlaxcala y Huejotzingo.[56] En estas etapas iniciales de alianzas bajo una nueva bandera imperial tanto los franciscanos, que fueron los primeros evangelizadores, como los primeros aliados, es decir, los tlaxcaltecas, pueden haber tenido algún interés particular en su relación incipiente. Algunos señores tlaxcaltecas como Maxixcatzin rechazaron inicialmente el cristianismo, pero los españoles no insistieron porque necesitaban su buena voluntad y ayuda. No obstante, los franciscanos no esperaron mucho para empezar a enseñar la doctrina cristiana, sobre todo a los niños de la nobleza. Éste no fue un proceso sin dificultades, como indica la infame ejecución de cuatro señores tlaxcaltecas acusados de idolatría por Fray Martín de Valencia en 1527. Sin embargo, parece que en la década de 1530 los franciscanos habían progresado mucho. "La conversión religiosa de los años treinta había sido tan completa" —escribe Charles Gibson— "que las generaciones siguientes la impregnaron de leyendas ... inventaron una exagerada historia de conversión al cristianismo en Tlaxcala".[57] En otros altepetl también aumentó la aparente tasa de conversión o, cuando menos, de cooperación con representantes de la nueva religión.

---

54 Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, I, pág. 98.

55 Véanse Nowack, "Las Mercedes que pedia para su salida: The Vilcabamba Inca and the Spanish State, 1539–1572", en David Cahill y Blanca Tovías, editores, *New World, First Nations: Native Peoples of Mesoamerica and the Andes Under Colonial Rule* (Portland, Oregon: Sussex Academic Press, 2006), esp. págs. 66–67; Wood, "Nahua Christian Warriors"; y Pérez-Rocha y Tena, *La nobleza indígena.*

56 Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523–1572.* Lesley Bird Simpson, traductor (Berkeley: University of California Press, 1974), pág. 64.

57 Gibson, *Tlaxcala*, págs. 29–30; véase también Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala: o la Conciencia como imagen sublime* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 2004).

En este preciso momento, los franciscanos fundaron su convento y capilla en conmemoración de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción en las afueras de Almolonga.[58] Fray Andrés de Olmos empezó a organizar el ingreso de los franciscanos a Guatemala durante una visita a Santiago en Almolonga en 1529 y el Cabildo de Santiago aprobó la cesión del terreno para su convento en 1530, pero pasarían diez años antes de que empezara su construcción y llegaran cinco franciscanos fundadores en noviembre de 1540. Después de su llegada, el obispo Francisco Marroquín fomentó una asociación especial entre los franciscanos y la población de Almolonga. Según Vásquez, el Obispo pidió a "los indios, especialmente los mexicanos y tlascaltecas almulunenses" que alimentaran a los frailes mientras se instalaban en su nueva base de operaciones. Algunos nahuas de Ciudad Vieja acompañaron posteriormente a cuatro de estos cinco franciscanos al altiplano para difundir el cristianismo. Fray Diego de Ordóñez, de quien Vásquez dice que hablaba náhuatl con fluidez, permaneció en Almolonga para atender a sus habitantes "como si fueran sus hijos ... emple[ánd]ose también en estos tiempos el santo religioso en defender y abogar por los indios mexicanos almulunenses ... que tanto habían ayudado en las conquistas".[59] Es probable que la presencia de un clérigo entre ellos les haya causado algunas molestias a los habitantes de Almolonga, pero quizá también les haya traído algunos beneficios. De acuerdo con Vásquez, Ordóñez pasó los meses anteriores al desastre de 1541 oponiéndose con éxito el acoso al que el Cabildo español sometía a Ciudad Vieja por el acceso al nacimiento del Río Pensativo.[60]

---

58 Linda B. Hall, *Mary, Mother, and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas* (Austin: University of Texas Press, 2004), págs. 7–8, 18, 24, 40, 48 y 75; y Suzanne Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art* (New York: Cambridge University Press, 1994). La asociación de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción con la conquista española también es evidente en una pintura en tela de su imagen que se encuentra en una pequeña capilla cerca de Zacajá, Quetzaltenango, apodada (al igual que muchas otras imágenes marianas en la Nueva España colonia) "La Conquistadora"; véanse Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, I, págs. 19–20; y Hall, *Mary, Mother, and Warrior*, págs. 124–125.

59 Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, I, págs. 85 y 88.

60 *Ibid.*, I, pág. 88. El acceso al nacimiento y a los pastos en torno al antiguo convento franciscano fue otra vez causa de problemas a mediados del siglo XVII, cuando el acceso a los habitantes de Santiago les fue denegado por "un indio de Ciudad Vieja". AGCA A1, leg. 2347,

Como hogar de aliados originales y leales, Ciudad Vieja estaba quizá más estrechamente asociada con el cristianismo que el típico pueblo indígena del centro de Guatemala. Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, muy relacionada con la Orden Franciscana, la conquista y la conversión de no cristianos, fue adoptada como patrona de los habitantes tlaxcaltecas de Ciudad Vieja y del pueblo en su conjunto. Es difícil saber en realidad qué tan cordiales eran las relaciones entre los primeros franciscanos y la población de Ciudad Vieja. No cabe duda de que la llegada y partida de cada fraile a cargo tienen que haber provocado variaciones. Sin embargo, Vásquez pinta un retrato halagüeño de estas relaciones desde la perspectiva del siglo XVIII y escribe sobre cómo los "mexicanos y tlaxcaltecas de Almolonga" se preocuparon de proteger el sitio escogido por los franciscanos para su convento mientras su patrón, el español Gaspar Arias Dávila, viajaba a México con el fin de reclutar a los padres fundadores.[61] Vásquez describe a los mexicanos —calificativo que aplica indiscriminadamente— como "disciplinados y prácticos en la milicia, y con muy buenos deseos de recobrarse y volver a poblar su Almolonga" durante la guerra contra los kaqchikeles. Éstos eran parte de "escuadras ... [de] soldados españoles, y almulunenses", mientras que a los k'iche's les retrata como cargadores subordinados cuya "buena voluntad" tan sólo "admite".[62] Vásquez destaca la cálida bienvenida que los cinco franciscanos fundadores recibieron de los "mexicanos conquistadores" a su llegada a Santiago en 1540, a diferencia de los conversos locales.[63] Con un tono más agresivo y desdeñoso, Vásquez escribe que los kaqchikeles y otros centroamericanos, inspirados e instigados por el Demonio, pusieron todos los obstáculos posibles a la evangelización franciscana. En su paganismo eran "más carniceros que lobos sangrientos, más crueles que lamias, harpías y furias infernales, y que si no fuera por la sujeción y temor no fueran cristianos, ni aun perseveraran en el cristianismo, que es la ley limpia, y todo claridad, porque su inclinación arraigada y heredada de sus mayores (tantos siglos poseídos del demonio), es, en lo común, a inmundicias

---

exp. 17672, "Autos de los exidos que esta ciudad tiene en el valle de Alotenango" (1667), fol. 19r.

61 Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, I, pág. 35.

62 *Ibid.*, I, pág. 76.

63 *Ibid.*, I, pág. 64.

y crueldades".[64] Vásquez nunca describe a los mexicanos ni a sus antiguos antepasados en términos tan negativos.

Ayudar a la evangelización cristiana era una extensión natural de la alianza militar de los conquistadores mesoamericanos, algo que apreciaban especialmente los franciscanos para quienes la pacificación militar era un paso necesario hacia la conquista espiritual. Como guías, guardias e intérpretes, los "mexicanos" hacían posible el trabajo de los franciscanos. Vásquez relata una historia de las primeras expediciones de los franciscanos, cuando los frailes enviaron a un guía mexicano a rastrear a un grupo de kaqchiqueles al que se oía susurrar, escondido entre los matorrales. Mientras los frailes seguían su camino a través de las montañas, los guías mexicanos buscaban frutos silvestres "que les mantuviera para no desfallecer", de la misma manera que sus contrapartes habían ayudado a los españoles durante las primeras invasiones del territorio centroamericano. En otro encuentro, los mexicanos —que para entonces, dice Vásquez, hablaban kaqchikel mejor que los frailes— supuestamente anunciaron que su comitiva no tenía intención de robar plata, oro ni jóvenes mujeres sino convertir a los kaqchikeles en cristianos y salvarlos de la idolatría.[65] El dominico Bartolomé de Las Casas también reclutó a "mexicanos" de Ciudad Vieja para que le ayudaran a evangelizar y pacificar la región de la Verapaz.[66] Los funcionarios locales ayudaban a que se cumplieran las normas cristianas en los pueblos. Durante la Semana Santa de 1580, los franciscanos enviaron repetidas veces a un mestizo y dos alguaciles nahuas de la iglesia parroquial para obligar a los habitantes de San Antonio Aguas Calientes, en su mayoría kaqchikeles, a que acudieran a los oficios religiosos en Ciudad Vieja.[67] Éstos se rehusaron y lanzaron insultos, en particular al mestizo; pero también dirigieron

---

[64] *Ibid.*, I, págs. 38–41.

[65] *Ibid.*, I, págs. 71 y 81.

[66] Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, págs. 238–239; AGI Justicia 290, "Juan Rodríguez Cabrillo contra el fiscal sobre el derecho a las encomiendas de Cobán y Acatenango" (1563–1567); el testimonio de testigos mexicanos junto con el resto de este legajo se resume brevemente en André Saint-Lu, *La Vera Paz: esprit évangélique et colonisation* (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1968), pág. 521.

[67] AGCA A1.15, leg. 4078, exp. 32361, "Contra los yndios de San Antonio Aguascalientes por no haber asistido a jueves santo" (1580). Herrera utiliza este caso para hablar sobre la persistencia de la religión y resistencia nativa al cristianismo entre los kaqchikeles; véase Herrera, *Natives, Europeans, and Africans*, págs. 142–144.

su ira contra los nahuas, a uno de los cuales atacaron y al otro le arrebataron la vara real de la autoridad colonial española y la quebraron. Más tarde esa misma semana, los kaqchikeles se enfrentaron a las autoridades eclesiásticas afuera de la iglesia de Ciudad Vieja y no tardaron en ser arrestados por órdenes del gobernador, el propio don Francisco de Oñate de Tlaxcala que escribió a la Corona española en 1547 y ayudó a dirigir la campaña colectiva por privilegios de Ciudad Vieja, documentada en Justicia 291.

La asociación de Ciudad Vieja con la ciudad en ruinas de Santiago en Almolonga también lo diferencia de otros pueblos de indios. Los recuerdos del desastre pesaban mucho en la tradición local y es palpable el afecto y nostalgia que algunos hispanoamericanos de Guatemala sentían por el antiguo sitio. No todos los españoles abandonaron el lugar después de 1541; algunos decidieron permanecer en lo que se convertiría en la jurisdicción administrativa de Ciudad Vieja.[68] A finales del siglo XVI, Francisco Hernández de Yllescas, hijo del conquistador Hernando de Yllescas, arrendaba terrenos para cultivar trigo en las afueras. Pedro García Hernando de Yllescas, sin duda uno de sus descendientes, era un español de edad avanzada que vivía en Ciudad Vieja y acompañó a funcionarios mexicanos a inspeccionar los límites de las tierras del pueblo en 1631 junto con Diego Godínez, otro habitante español de Ciudad Vieja.[69] La nieta ya entrada en años de una de las doncellas de doña Beatriz que había sobrevivido al desastre todavía vivía en Ciudad Vieja con su esposo cuando Fuentes y Guzmán la entrevistó a finales del siglo XVII.[70] Otros españoles mantenían casas de fin de semana, organizaban corridas de toros y

---

68 Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, I, pág. 98.

69 Rodolfo Hernández Méndez, "Francisco Hernández de Yllescas: servicios sin retribución de un comisionado y colaborador de la Corona", *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica.* Disponible en <http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=702> consultado el 8 de noviembre de 2010; AGCA A1, leg. 2347, exp. 17672, "Autos de los ejidos que esta ciudad tiene en el valle de Alotenango" (1667), fol. 12r a favor de Francisco Hernández de Yllescas y al menos otros tres españoles con tierras en las afueras de Ciudad Vieja; fol. 55r a favor de Pedro García, Hernando de Yllescas y Diego Godínez.

70 Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, págs. 141–144. Al parecer, María del Castillo era una informante de cierto renombre; el cronista franciscano Vásquez también la entrevistó y su testimonio fue ridiculizado por el cronista dominico Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, pág. 242.

celebraban festividades allí.[71] El obispo Francisco Marroquín —promotor de buenas relaciones entre los aliados nahuas y oaxaqueños y los franciscanos en Almolonga, a cargo de la construcción de la primera catedral antes del desastre de 1541, y gobernador interino de la colonia española junto con Francisco de la Cueva— legó las rentas de sus propiedades para ayudar a financiar un homenaje "el día que [los prelados y frailes] vayan en procesión a Ciudad Vieja ... con lo cual cada clérigo puede decir una misa por los muertos, patrocinada por el cabildo de la Santa Iglesia [de Santiago]".[72] En el siglo XVIII y quizá antes, la imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción en Ciudad Vieja atraía a españoles del más alto rango de Santiago que llegaban los sábados a rendirle homenaje.[73] Quizá algunos visitaban una placa conmemorativa en el convento de los franciscanos, que en tiempos de Fuentes y Guzmán todavía señalaba la tumba de las doncellas de doña Beatriz enterradas allí. (Los restos de doña Beatriz yacían en la catedral aún en pie de Santiago en Almolonga y luego serían trasladados a la catedral de Santiago de Guatemala). En cambio los mexicanos de Ciudad Vieja participaban en las celebraciones de la conquista que se realizaban en Santiago todos los años en el mes de noviembre (analizadas extensamente en el Capítulo 5). En junio volvían a marchar a la cabeza de la procesión anual de Corpus Christi en la ciudad capital como respetados cuidadores de una imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción que, según se dice, fue traída por los conquistadores y trasladada a la catedral en funciones de Santiago de Guatemala después de 1541.[74]

---

[71] AGI Guatemala 41, N.103, "Carta de cabildo sobre la fiesta de Santa Cecilia" (1601); AGCA A1.19, leg. 347, exp. 7230, "Consta la presencia de espectadores durante un corredor de toros en Ciudad Vieja" (1744); y AGCA A2.2, leg. 150, exp. 2836, "Contra Isidro Ruarro por heridas a Alexo Vicente de Paz" (1770).

[72] Francisco Marroquín, *Cartas y testamento: homenaje al primer obispo de Guatemala, en el IV centenario de su muerte* (Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1963), págs. 95–96. Marroquín también parece haber ayudado personalmente a nahuas particulares a navegar la burocracia española; véase, por ejemplo, su ayuda en obtener un título legal para tierras vendidas entre dos familias nahuas, AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629).

[73] Francis Gall, ""Zodiaco Mariano, obra pósthuma del Padre Francisco de Florencia, referente a las imágenes de la Virgen de Guatemala, 1755", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 42: 1–4 (enero a diciembre de 1969), págs. 104–106.

[74] AHA Cofradías 101, #47, "El cabildo de Ciudad Vieja contra cofradía de Nra Señora de la Concepción de Santa Lucía" (1763); y Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 154.

Si algunos hispanoamericanos veían en Ciudad Vieja un vínculo con los primeros días de la conquista y colonización española, también parecen haber respetado en general a los propios indios conquistadores. Entre éstos, los tlaxcaltecas y cholultecas eran quienes tenían más prestigio. En Justicia 291, los testigos españoles detallan las contribuciones de los mexicanos, tlaxcaltecas, cholultecas, quauhquecholtecas, mixtecas y zapotecas; sin embargo, aparte de este inusual documento y después de la primera generación de conquistadores, las referencias a los zapotecas y mixtecas en la conquista de Centroamérica y el asentamiento de Ciudad Vieja se vuelven notablemente escasas. En cuanto a los nahuas, Bernal Díaz del Castillo sentó las bases para futuros relatos en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* cuando se refiere a doscientos tlaxcaltecas y cholultecas y cien mexicanos que salieron de México Tenochtitlán con Pedro de Alvarado. Su tataranieto Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán adorna este relato y señala en sus crónicas históricas que los tlaxcaltecas y cholultecas eran guerreros, mientras que los mexicanos (se presume que en alusión a los tenochcas o a los que estaban a su servicio) prestaban apoyo y abrían los caminos.[75] En documentación más prosaica, hay una tendencia a describir a los cholultecas, quauhquecholtecas y a todos los demás conquistadores oaxaqueños y nahuas de Ciudad Vieja simplemente como mexicanos, quizá en alusión a su idioma más común, el náhuatl, conocido también entre los españoles como lengua mexicana. Durante todo el período colonial, sólo se sigue distinguiendo a los tlaxcaltecas tanto en términos individuales como colectivos.[76] Su herencia tlaxcalteca también era motivo de orgullo familiar para algunas élites criollas, descendientes de tlaxcaltecas de alto rango como las hermanas Luisa y Lucía Xicotencatl cuyo padre las había obsequiado a Pedro y Jorge de Alvarado.[77] Las consideraciones especiales de que gozaron

---

[75] Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 82.

[76] Fuentes y Guzmán ofrece un buen ejemplo; véase *Obras históricas*, I, págs. 96, 119, 232, 284, 298, 302, 303 y 308.

[77] Véase también mi análisis en el Capítulo 5. AGI Patronato 60, N.5, R.3, "Probanzas de don Francisco de la Cueva y doña Leonor de Alvarado sobre los servicios de sus antepasados hechos a su magestad" (1556); AGI Guatemala 64, "Don Joan de Alvarado pide una encomienda" (1617); AGI Guatemala 70, "Probanza de Don Juan de Alvarado" (1640); AGCA A1, leg. 2878, exp. 26440, "Sobre un descendiente de Pedro de Alvarado y de Xicotenga, Señor de Tascala" (1799); AGCA A1.29, leg. 212, exp. 5040, "Doña María Álvarez de la Fuente solicita encomienda" (1699); y AGCA A1.29, leg. 4782, exp. 41327, "Merecimientos y servicios de los descendientes de Jorge de Alvarado" (1679).

los tlaxcaltecas durante la época de la colonia española son patentes en Ciudad Vieja, Guatemala. Aunque el pueblo siguió manteniendo nueve parcialidades con los nombres de los lugares de origen de los conquistadores indígenas en México hasta el siglo XIX, los administradores españoles dividieron el pueblo de una manera más sencilla, en secciones de mexicanos y tlaxcaltecas solamente.

Por último, Ciudad Vieja era un pueblo de indios que participaba activamente en la economía colonial emergente y por el cual pasaban las rutas comerciales que comunicaban las regiones del centro y norte de Nueva España con el sur. Estaba ubicado en la intersección de varias de las principales rutas comerciales, incluyendo el Camino Real de Veracruz que unía la ciudad de México, Oaxaca, la costa del Pacífico y el altiplano de Chiapas y Guatemala; la ruta llamada La Provincia que salía de Tehuantepec, seguía a lo largo de la costa sur del Pacífico y llegaba hasta Escuintla; y el camino que iba de Santiago a Honduras y El Salvador a través de Petapa y Mixco. Guatemala carecía de riquezas minerales y por eso desde los primeros años de la colonia española dependió de productos de exportación como cacao, índigo y cochinilla, y en menor grado del trigo, textiles indígenas, plantas medicinales y cuero. La demanda europea de tintes, en particular, hizo ricos a algunos empresarios de Guatemala y del sur de Oaxaca, sobre todo hacia finales del período colonial y a pesar de los costos considerables de mano de obra y transporte.[78] De igual importancia es que Santiago era el centro de una economía regional pujante que abarcaba Centroamérica, Oaxaca y Chiapas.[79] Es indudable que continuaron en uso algunos patrones precolombinos de comercio regional; por ejemplo, la notable popularidad de las telas mixtecas durante el siglo XVI en Guatemala llevó a Robinson Herrera a pensar que se atendía la demanda de mercados ya existentes.[80] Los textiles de Guatemala y el cacao de Chiapas y Xoconusco se comercializaban al norte y al oeste, mientras que el cuero, los zapatos, los textiles y la sal de Oaxaca y Tehuantepec eran llevados al sur y al este. El comercio de algunos productos se mantuvo en el ámbito regional; la sal de Sonsonate en El Salvador y San Miguel Ixtatán y Sacapulas en Guatemala no se comercializaba más allá de Chiapas, mientras que la sal de Escuintla sólo

---

78 Machuca Gallegos, *Comercio de sal*, pág. 198.

79 Ésta es la tesis, ampliamente demostrada, de Herrera en *Natives, Europeans, and Africans*. Véase también Machuca Gallegos, *Comercio de sal*, pág. 217.

80 Herrera, *Natives, Europeans, and Africans*, págs. 40–50.

se vendía localmente.[81] Santiago no estaba tan vinculado como la Ciudad de México, Veracruz o Lima al comercio mundial de productos. No obstante, impresionó al dominico inglés Thomas Gage a mediados del siglo XVII:

> En esta ciudad hay un gran comercio porque se sacan con mulas las mejores mercancías de México, Oaxaca, Chiapa, Nicaragua y Costa Rica. Del lado del mar comercia con el Perú por dos puertos de mar ... porque en mi tiempo, además de muchos negociantes que se estima tener cada uno a lo menos treinta, cuarenta y cincuenta mil ducados sin valor había cinco que se creían igualmente ricos, y que tenía cada uno quinientos mil ducados ... y sus riquezas con el comercio eran sólo bastante para poner a Guatemala en el rango de las ricas ciudades.[82]

Ciudad Vieja tomó parte y contribuyó a esta abundancia comercial en Santiago con tortillas, pescado seco y fresco, leña y petates hechos de junco cosechado en agua dulce del Lago de Quilizinapa.[83] Sus habitantes eran eslabones de una cadena humana que atravesaba toda Oaxaca y el occidente de Guatemala, con extensiones a la ciudad de México, Veracruz, Sonsonate y Honduras. Kevin Terraciano observa que había abundante tránsito entre la ciudad de México y Oaxaca en los primeros cien años después de la conquista, incluso de gente de iglesia, pintores y vendedores de plantas medicinales.[84] Otros viajaban más al sur y al este. Nahuas, oaxaqueños, chiapanecos e incluso "chichimecas" aparecen varias veces en los libros notariales y casos judiciales de Santiago en el siglo XVI, como trabajadores domésticos, sastres, curanderos, artistas, tejedores, comerciantes, cargadores, intérpretes y tenderos.[85] Algunos

---

[81] Machuca Gallegos, *Comercio de sal*, págs. 208–209.

[82] Tomás Gage, *Los Viajes de Tomás Gage en la Nueva España: Parte Tercera, Guatemala* (Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 1997), págs. 28–29.

[83] Jorge Luján Muñoz y Horacio Cabezas Carcache, "Comercio", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo II: *Dominación española, desde la conquista hasta 1700*, Ernesto Chinchilla Aguilar, editor del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), pág. 456; agradezco a Christopher Lutz por indicarme la relación con Quilizinapa.

[84] Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, págs. 332–333.

[85] Herrera *Natives, Europeans, and Africans*, págs. 154–167. Véanse también AGI Justicia 332, "Información recibida por el Dr. Mexia oidor, contra algunos religiosos de la orden de Santo Domingo" (1560); AGI Guatemala 965, "Ynformacion hecha por Bartolomé Nuñez de Valdespino, vicario del pueblo de Huehuetlán, provincia de Soconusco" (1561); y

de estos inmigrantes cultivaron relaciones y se asentaron en Ciudad Vieja. En 1575, dos nahuas que residían en el pueblo más Pedro García, un "comerciante de Oaxaca", sirvieron de testigos del testamento de un nahua de Ciudad Vieja. La venta de un terreno entre dos habitantes de la Parcialidad de Tenustitan en 1587 fue atestiguada por otros cinco nahuas de Ciudad Vieja más Diego Hernández "de Comitlan" (Oaxaca) y Diego Vásquez "de Coyoacan" (centro de México).[86] Un testamento de 1575 menciona a Juan Pérez, terrateniente nahua de Ciudad Vieja, "conquistador de Zacatecas". Esta breve mención indica la diversidad de gente que pasaba y a veces se asentaba en Ciudad Vieja en el siglo XVI. Surgen detalles más precisos en un proceso judicial de 1589, en náhuatl, contra Gaspar Pérez, natural de San Pedro Huamelula en la costa oaxaqueña al suroccidente de Tehuantepec, que fue procesado por bigamia en Ciudad Vieja después de más de una década lejos de su hogar.

Gaspar Pérez dejó Huamelula para dirigirse a Guatemala cuando era un joven esposo y padre, probablemente de casi veinte años. Quizá haya trabajado de tameme en los caminos reales que unían Oaxaca y Guatemala a través del Xoconusco y el altiplano de Chiapas. Pérez aducía que, después de unos diez años, algunos conocidos de Huamelula le habían dicho que su primera esposa había fallecido. Entonces se casó con Margarita, natural de Ciudad Vieja cuya madre era nahua de la Parcialidad de Tescuco y/o el altepetl de Texcoco en el centro de México.[87] Sin embargo, cuatro años después del matrimonio de Pérez con Margarita, el padre guardián del convento franciscano de Ciudad Vieja solicitó que los funcionarios indígenas del pueblo arrestaran y encarcelaran al

---

AGI Guatemala 45, "Cuenta y tasación de Santa Ynés Petapa" (1 de febrero de 1562), citado en Luján Muñoz, "San Miguel Petapa (Guatemala) en la segunda mitad del siglo XVI", págs. 241–256. Para períodos más tardíos, véanse AGCA A2.2, leg. 139, exp. 2537, "Contra Juan Joseph Alvarado, vecino de Ciudad Vieja, por muerte de dos españoles" (1739); y AGCA A2.2, leg. 110, exp. 2131, "Autos criminales ... contra Juan Manuel Barillos alias Colindres por habersele aprehendido un cuchillo y ... haber cometido un homicidio en la persona de Antonio Mexicanos" (1762). En 1752, los mexicanos de Totonicapán señalaron que uno de sus privilegios era ser comerciantes; véase AGCA A1.29, leg. 3, exp. 143, "Algunos indígenas de San Miguel Totonicapán reclaman sus privilegios como mexicanos" (1752).

86 AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629), fol. 5r para Diego Hernández y Diego Vásquez, fols. 7v y 10r para Pedro García.

87 Gaspar Pérez identifica al padre de Margarita sólo como Cristóbal. A su suegra la identifica de diversas maneras, como Ana de Tescuco y como una "india vecina que es del pueblo de la Sacualpa de la Ciudad Vieja", lo que plantea la leve posibilidad de que sea kaqchikel.

oaxaqueño por cargos de bigamia. Así empezó un período difícil para Pérez, que pasaría el siguiente año y medio en prisión en espera de que su caso fuera resuelto en los tribunales coloniales. Cinco testigos de Huamelula afirmaban que la primera esposa de Pérez estaba viva y había dado luz a otro hijo, además del que tenía cuando Pérez salió de su pueblo de origen (tres vivían en Xicalapa, Suchitepéquez, en la costa sur de Guatemala; otro, que también había emigrado a Guatemala, era el hermano de la primera mujer). Un intento de ubicar a testigos en favor de Pérez había fracasado. Después de languidecer en la cárcel por casi dieciocho meses, fue condenado a desnudarse hasta la cintura; a recorrer todo Santiago atado de pies y manos en mula o caballo, mientras un pregonero anunciaba su delito de bigamia; a recibir doscientos azotes en la plaza central, y a ser vendido como esclavo por seis años en una subasta pública.

Aparte del terrible drama del infortunio de Pérez, el caso revela las relaciones humanas creadas por el comercio y los comerciantes entre Oaxaca, Ciudad Vieja y la costa del Pacífico en el siglo XVI. Todos los testigos también eran emigrantes de Huamelula que se habían reasentado en Guatemala. Cuatro de ellos vivían en Xicalapa y Miahuatlán en la costa. Los dos testigos ausentes eran, asimismo, emigrantes de Oaxaca: un "mixteca" de nombre Gonzalo Jimenes y un natural de Huatulco, Oaxaca, llamado Domingo Hernández. El documento no revela si estos dos hombres vivían permanentemente en Ciudad Vieja, pero los dos habían participado en la ceremonia del segundo matrimonio de Pérez y éste envió a su defensor a Ciudad Vieja a buscarlos. Cuando no los encontró, el defensor de Pérez solicitó tiempo para buscar testigos a favor de su defendido en Huamelula. Lo anterior nos lleva a un segundo aspecto notable del caso: la mayoría de los testigos no sólo llegaron de Oaxaca sino también de un mismo pueblo cerca de Tehuantepec. Años después de haber dejado su lugar de origen, todavía sabían dónde encontrarse y cooperaban a veces en favor y otras en detrimento mutuo. Sólo podemos adivinar por qué Pérez se habría referido a los dos testigos más persistentes en su contra como "singulares y enemigos de mi parte", o qué papel desempeñó el segundo hijo que su primera esposa había tenido. No obstante, es evidente que estos emigrantes de Oaxaca mantenían o reanudaban amistades y enemistades a pesar de haber pasado muchos años lejos de su hogar.[88]

---

[88] AGCA A1, leg. 4084, exp. 32406, "Contra Gaspar Pérez, indio preso en la carcel del corte, sobre que le acusa ser casado dos veces siendo viva la primer muger" (1589); "singulares y enemigo", fol. 21r. Estoy muy agradecida con Christopher Lutz por haberme proporcionado

Algunos habitantes de Ciudad Vieja seguían trayectos similares a las rutas que habían tomado los emigrantes de Oaxaca. Miguel Guitzitl dejó a su familia en Ciudad Vieja para trabajar de comerciante en la región del Xoconusco, rica en cacao. Según su hija, su padre se enriqueció, tuvo otra familia con hijos y murió en Xoconusco, aunque siguió manteniendo a su familia en Ciudad Vieja.[89] Muchos otros iban y venían entre Ciudad Vieja y las provincias costeras de Escuintla y Guazacapán, con tanta frecuencia que se creó una relación económica firme y duradera de Ciudad Vieja con la costa sur del Pacífico. Hay buenas razones para creer que la encomienda que Pedro de Alvarado le asignó y luego confiscó al capitán tlaxcalteca Juan de Tascala pudo haber estado en la zona de Citala/Siquinalá en Escuintla.[90] En 1556, varios "mexicanos"

---

este documento y con Sergio Romero por traducir partes de las secciones en náhuatl del documento.

89 AGCA A1.15, leg. 4809, exp. 41483, "El indígena Martín Gonzales reclama parte de la herencia de Catalina Vasquez, hija de yndio mercader de Soconusco, vecina de Almolonga" (1587).

90 El nombre de la encomienda de Juan de Tascala aparece a veces como Citala y otras como Siquinalá en la documentación. Según la residencia de Pedro de Alvarado, éste la había dividido con "el viscayno" (el basco) y luego el Adelantado la había confiscado tan sólo unos años después; véase AGI Justicia 295, "Residencia del Adelantado Pedro de Alvarado" (1537–1538), fol. 87. No se sabe con certeza si Juan de Tascala poseía dos pueblos adyacentes en encomienda ni dónde estaba ubicada su encomienda. Dos de las principales posibilidades son la de Citala cerca de San Salvador y la de Escuintla. La Citala salvadoreña se encontraba en litigio entre Gonzalo de Alvarado y varios otros conquistadores en 1559; uno de los testigos era "Pedro de Vizcaina"; véase AGI Justicia 285, N.1, R.1, "Gómez Díaz de la Reguera e Isabel Costilla su mujer contra Gonzalo de Alvarado..." (1559), fol. 31. Me inclino por favorecer la ubicación de Escuintla, en parte porque la encomienda de Juan de Tascala también se identifica como Siquinalá (en Escuintla se encuentra un pueblo de nombre Citala y otro llamado Siquinalá) y por los numerosos habitantes de Ciudad Vieja —tanto españoles como mexicanos— que aparecen en documentos coloniales tardíos como teniendo vínculos económicos con Escuintla y específicamente con el pueblo de Siquinalá en esa provincia. Asimismo, vale la pena señalar que Siquinalá en Escuintla es conocida por su devoción a Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción y por ciertos "bailes de moros" que también se representan exclusivamente en Ciudad Vieja y los pueblos circundantes. Véanse AGI Guatemala 110, N.10, "Probanza hecha a petición de Marcos Ruíz" (1531); AGI Guatemala 128, "Libro de tasaciones de los naturales de las provincias de Guatemala" (1548–1551); AGI Patronato 289, R.70, "Comisión para resolver pleito de Isabel Costilla" (1564); AGI Escribanía 343, N.2, "Doña Lorenza y doña Rita de Barra y Figueroa sobre abasto de carne en Ciudad Vieja" (1742); y Carroll Edward Mace, "Compendium of Guatemalan Dance Drama". Manuscrito inédito (Tulane University, Latin American Library).

de Ciudad Vieja trabajaban con un sacerdote católico local para control comercio de textiles provenientes de Naolingo e Izalco en Sonsonate al suresı Escuintla.[91] En 1616, Bartolomé García de la Parcialidad de Tascala acusó vecino Francisco Vásques de robarle un caballo y después encontró al anima Escuintla al cuidado de un pariente.[92] En 1639, el mexicano Agustín Ramí que poseía tierras en Escuintla, se quejó de que el gobernador mexicano Ciudad Vieja y otros funcionarios lo trataban mal por su fortuna.[93] Despı de una confrontación violenta con el gobernador de Ciudad Vieja en 1802, residente mexicano Patricio Santa María viajó a Escuintla a comprar pescadc regresó a casa donde falleció unos días más tarde de sus heridas.[94]

Además de la simple posición geográfica de Ciudad Vieja en una inte sección de rutas comerciales, es probable que el idioma haya fomentado esı orientación hacia la costa. Las características compartidas de sus idioma habrían facilitado la comunicación entre los nahuas de Ciudad Vieja y lo pipiles que hablaban una forma de náhuatl. Quizá los nahuas de Ciudad Viej también seguían desarrollando relaciones comerciales que antecedían la llegada de los españoles.[95] Por último, las relaciones nahuas con las élites españolas criollas de Santiago y otros dedicados al comercio a lo largo del circuito Oaxaca-Tehuantepec-Chiapas-Xoconusco-Santiago tienen ciertamente que haber creado nuevas oportunidades de negocios para los habitantes de Ciudad Vieja. Varios españoles importantes que tenían lazos estrechos con los nahuas de Ciudad Vieja —como Leonor, la hija mestiza de Pedro de Alvarado con la señora de la nobleza tlaxcalteca doña Luisa Xicotencatl, y su esposo Francisco de la Cueva que testificó a favor de los mexicanos en Justicia 291— poseían

---

91 AGI Justicia 283, N.3, R.1, "Proceso contra don Francisco Gómez, dean de la santa iglesia" (1556).

92 AGCA A1.15, leg. 4100, exp. 32505, "Francisco Vásques yndio de Ciudad Vieja contra Bartolome García yndio tascalteca de Ciudad Vieja por hurto de caballos" (1616).

93 AGCA A1.14, leg. 4063, exp. 31645, "Agustín Ramirez de Ciudad Vieja contra el gobernador por maltratamiento" (1639).

94 AGCA A1, leg. 2950, exp. 27808, "Francisca Victoria contra el gobernador de Ciudad Vieja por abusos" (1802).

95 En relación con los pipiles de la costa suroccidental de Guatemala y su procedencia del norte, véase Fowler, *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations*, págs. 188–191.

encomiendas en las zonas de Escuintla y Guazacapán.[96] En años posteriores, numerosos europeos, criollos y castas que vivían o hacían negocios en Ciudad Vieja también tenían tierras en Escuintla.[97]

Ciudad Vieja no era única por ser un centro comercial. Muchos otros pueblos de indios (como San Miguel Petapa, Mixco y San Cristóbal el Alto) también participaban activamente en el comercio de la época colonial. No obstante, la población indígena de la mayoría de estos pueblos del heterogéneo Valle de Guatemala fue mermando ante el creciente mestizaje que se produjo en el transcurso del período colonial, lo que no ocurrió en Ciudad Vieja. El proceso continuo de etnogénesis de los mexicanos se vio alimentado en parte por su propio orgullo étnico y manera profundamente mesoamericana de entender su pasado y presente. Hubo también algunos factores externos, como la importante participación del pueblo en los patrones comerciales que vinculaban las regiones del sur de Nueva España y Guatemala. Otro factor externo fue el afecto que sentían los hispanoamericanos locales por el sitio de su antigua capital y su respeto —al menos en algunos sectores— por el legado de los mexicanos como conquistadores y primeros conversos cristianos. Sin embargo, quizá el principal apoyo externo a la etnicidad de los mexicanos en Ciudad Vieja fueron los privilegios que sus líderes habían logrado para sus descendientes como conquistadores indígenas. La exoneración de la función más básica de la congregación colonial, es decir, la adquisición de tributos y mano de obra de los sujetos conquistados, hizo de Ciudad Vieja un pueblo de indios en realidad inusual.

---

[96] William R. Fowler, "Escuintla y Guazacapán", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo II: *Dominación española, desde la conquista hasta 1700*, Ernesto Chinchilla Aguilar, editor del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 587–600, pág. 587.

[97] Véanse, por ejemplo, AHA T3-23, Juicios Civiles, "Sobre algunas tierras en Esquintla, propiedad de Paulina Osorio de Ciudad Vieja" (1634–1789); AHA T1-67 (tomo 5), Visitas Pastorales, "Visita de Almolonga de M. Juan Gómez de Parada" (1731); AGI Escribanía 343, "Doña Lorenza y doña Rita de Barra y Figueroa, sobre abasto de carne en Ciudad Vieja" (1742); AGCA A1.15, leg. 2454, exp. 18965, "Diego Quiñones, vecino de Ciudad Vieja, contra Miguel Quiñonez por unas bestias" (1711); y AGCA A1.15, leg. 4120, exp. 32646, "Pascual de Loaysa mulato libre sobre un solar en Ciudad Vieja que le dió su amo Joseph de Pérez" (1679).

CIUDAD VIEJA COMO ALTEPETL COLONIAL

A pesar de las generalizaciones españolas acerca de la etnicidad de los conquistadores mesoamericanos, algunas nociones más complicadas de lo que significaba ser mexicano persistieron en la relación entre Ciudad Vieja en su conjunto y sus componentes, o sea las parcialidades. Es tentador ver aquí una correlación directa con el altepetl y calpolli precolombinos, e incluso más temerario interpretar estos patrones nahuas que conocemos mejor como reflejo de una sensibilidad mesoamericana colonial amplia. Las parcialidades también subdividían los barrios indígenas de Santiago en unidades étnicamente identificadas (por ejemplo, las parcialidades separadas de Guatemaltecas (kaqchikeles) y Utatecas (k'iche's) en el Barrio de Santa Cruz en Santiago), al igual que los pueblos de mayoría maya como Santa María de Jesús, Jocotenango, Tecpán Guatemala, Sacapulas y Totonicapán. Los españoles de la época colonial afirmaban que había una equivalencia entre el término k'iche' o kaqchikel *chinamit* (palabra prestada del náhuatl *chinamitl* o cerco), utilizado tanto para referirse a los calpolli en algunas regiones del centro y sur de México como al molab de los poqomames, al calpolli nahua y al cantón y/o parcialidad de la época colonial. En los textos mayas de la colonia, los términos chinamit y parcialidad aparecen como sinónimos.[98] En la guarnición nahua de Totonicapán, hay una equivalencia explícita entre el calpolli nahua y la parcialidad guatemalteca de la época colonial; allí los mexicanos se referían a su Parcialidad de Caciques como un "calpul".[99] Aquí amerita ser precavidos. Había importantes diferencias en la manera como los mixtecas, zapotecas y nahuas entendían la identidad étnica, incluso entre los propios nahuas. Sabemos todavía menos acerca de cómo los mayas del altiplano conceptualizaban la etnicidad antes y después de la conquista nahua-española. Aun así, en lo que respecta a la colonia de mayoría nahua de Ciudad Vieja, parece evidente que las parcialidades —como componentes autónomos, poseedores de tierra y con identidad étnica de un

---

[98] Robert Hill y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya Social Organization* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987), págs. 24–42; Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, págs. 16 y 479 n11; Recinos, *Crónicas indígenas*, págs. 24–67; Lutz, *Santiago de Guatemala*, cap. 2; Herrera, *Natives, Europeans, and Africans*, pág. 137; y Hill, "Social Organization".

[99] AGCA A1, leg. 191, exp. 3889, "Los casiques de Totonicapán sobre que no pagar tributo" (1791).

conjunto funcional— tenían más bien un papel análogo con el calpolli del centro de México.

A finales del siglo XVIII, la enorme expansión de las parcialidades de Tascala y Cholula en relación con las demás, junto con la tendencia española a reconocer sólo las partes "mexicanas y tlaxcaltecas" del pueblo, pudiera indicar que las parcialidades de Ciudad Vieja se redujeron a sólo tres, o sea, a una mezcla simplificada de los así llamados "mexicanos", tlaxcaltecas y quizá cholultecas. Sin embargo, las diez parcialidades de Ciudad Vieja sobrevivieron hasta bien entrado el siglo XIX y siguieron reflejando la mezcla étnica de nahuas y oaxaqueños que habían peleado en la conquista y quizá (en el caso de Reservados) la nobleza de algunos de los aliados.[100] En el Capítulo 5 se examinará cómo los habitantes de Ciudad Vieja recordaban activamente sus historias compartidas, a pesar de ser distintas, a través de rituales religiosos, conmemoraciones históricas, administración política y parentescos; pero estos rituales estaban relacionados no sólo con el recuerdo de lugares lejanos de Nueva España sino también con sitios específicos, el paisaje, la arquitectura y los barrios de la propia Ciudad Vieja.

Como era común en los pueblos indígenas de la colonia en toda Mesoamérica, cada parcialidad de Ciudad Vieja tenía sus propios funcionarios que ayudaban a calcular y recaudar tributos, defender los derechos sobre la tierra y coordinar las contribuciones a la iglesia parroquial. Cada una tenía asimismo su propio santo patrón, que también le daba un nombre alterno (por ejemplo, la Parcialidad de Tescuco conocida asimismo como la Parcialidad de San Antonio).[101] En algunos casos, los santos adoptados por los calpolli/parcialidades guatemaltecas quizá se derivaran de algún modo de los mismos

---

[100] Los habitantes originales de Reservados pueden haber constituido un conglomerado mixto étnicamente de los capitanes nahuas y oaxaqueños de más alto rango y sus familias, o tan sólo aquéllos que habían logrado que se les exonerara del pago de tributos individuales con independencia de su rango militar. Hill argumenta en su artículo "Social Organization" que la parcialidad posiblemente análoga de Caciques de Totonicapán fue una innovación española, a diferencia de las parcialidades de Sacapulas o Tecpán basadas en el chinamit. Es, asimismo, posible que la creación de un barrio de élite refleje el dominio político de tlaxcaltecas y cholultecas en la alianza, e imite el modelo teccalli de casas nobles que predominaba en la Cuenca de Puebla-Tlaxcala.

[101] Véanse AGCA A1.45, leg. 151, exp. 2962, "Cuadrante de la parroquia de Ciudad Vieja" (1796); AGCA A1.15, leg. 6906, exp. 50138; AGCA A1.15, leg. 5906, exp. 50138, "José Pérez, alcalde del pueblo de Almolonga, contra varios indios por haberlo asaltado en el camino" (1733); AHA Vicarias (1779–1783); y AGCA A1.45, leg. 151, exp. 2962, "Ciudad

santos patronos de sus altepetl respectivos en México. San Gabriel, por ejemplo, no sólo era el patrón de la Parcialidad de Cholula en Ciudad Vieja sino también de la iglesia franciscana de San Gabriel en Cholula, Nueva España.[102] He identificado con certeza seis santos patronos de parcialidades en Ciudad Vieja: San Gabriel de Cholula, San Sebastián de Tenustitan, Santiago de Tatelulco, San Rafael de Teguantepeque, San Antonio de Tescuco y San Francisco de Reservados. El calendario de festividades de Ciudad Vieja y la mención de Tascala como la "comunidad de nuestra señora" en un documento del siglo XVIII, da lugar a pensar que Tascala tenía la misma santa patrona, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, que el pueblo en su conjunto. Se desconoce cuáles son los santos patronos de las parcialidades de Otumpa, Quahquechula y Chinampa.

Algunos documentos españoles y un pequeño *corpus* de documentos en náhuatl del siglo XVI que aún se conservan, identifican a los habitantes de Ciudad Vieja por parcialidad, aunque no siempre, y las omisiones ofrecen pocas pistas sobre la relativa importancia de estas identidades microétnicas en las primeras generaciones de asentamientos coloniales. Gaspar Pérez, que fuera acusado de bigamia, identificó a su suegra como "Ana de Tescuco", que en 1589 podía haber hecho referencia no sólo a la parcialidad de Ana en Ciudad Vieja sino quizá también a su lugar de origen en el centro de México.[103] No se identificó a ninguno de los funcionarios nahuas que presentaron el caso más que como habitantes de Almolonga. Un documento de venta de tierra en idioma náhuatl de 1573 sólo identifica por parcialidad a uno de los doce testigos: Andrés Hernández de la Parcialidad de Teguantepeque, que aparece catalogado como "noble" junto con don Francisco de Santiago y don Juan de Tapia (a quien conocemos de Justicia 291, que era de la Parcialidad de Tenustitan). ¿Ameritaba hacer mención especial del origen oaxaqueño de Andrés Hernández en este pueblo de mayoría nahua? Don Miguel de Tapia señaló que él y el comprador de su tierra en 1587 eran "ambos de Tenochtitlan", pero sólo identificó por residencia o lugar de origen a Diego Vásquez de Coyoacán

---

Vieja queja que los ganados de la hacienda de Don Jose Eustaquio de Uria causan daños" (1741).

[102] Fernández Christlieb y García Zambrano, *Territorialidad y paisaje*, págs. 306–309, 330 y 336.

[103] AGCA A1, leg. 4084, exp. 32406, "Contra Gaspar Pérez, indio preso en la carcel de corte, sobre que le acusa ser casado dos veces siendo viva la primer mujer" (1589).

y a Diego Hernández de Comitlán (Oaxaca) entre ocho testigos de Ciudad Vieja. Quizá, como ya he planteado, Vásquez y Hernández eran inmigrantes de finales del siglo XVI o ni siquiera residían en Ciudad Vieja. Incluso, quizá fueran descendientes de los primeros colonos que habían sido incorporados a las parcialidades de Chinampa y Teguantepeque, lo cual en 1587 hacía que fuera importante señalar sus verdaderos lugares de origen ancestrales.

Un testamento de 1575 de Ciudad Vieja plantea posibilidades similares. El testador, Juan García, identifica a tres personas por su lugar de origen o residencia: Juan de Çunica "de Quauhquechollan, noble", Juan Pérez "conquistador de Zacatecas" y Cristóbal Pérez "habitante de Santo Domingo" (presumiblemente la Parcialidad de Mexicanos del Barrio de Santo Domingo en Santiago). Otros seis nahuas que actuaron de testigos fueron identificados como habitantes de Almolonga, al igual que el propio Juan García.[104] Cabe señalar que en aquel entonces parece haber sido importante mencionar no sólo que Cristóbal Pérez residía en las afueras de Ciudad Vieja sino también el estatus de Juan Pérez como conquistador de Zacatecas (quien al parecer era un veterano nahua de la Guerra del Mixtón de 1540–1541 que había emigrado después a Ciudad Vieja).[105] Pero ¿por qué sintió García la necesidad de especificar la ascendencia de Çunica, de quien había comprado tierra? ¿Hacerlo así servía para indicar la posición social de Çunica o reafirmar la legitimidad de la transferencia de tierra? Al igual que en otros ejemplos de identificación de parcialidad en los primeros años de la colonia, no está claro por qué razón se distingue a estas personas.

La afiliación a una parcialidad aparece con mayor frecuencia en documentos de principios del siglo XVII. De los funcionarios que atestiguaron una venta de

---

[104] Los recibos de la venta de tierra entre 1573 y 1587, y el testamento de Juan García de 1575, al igual que los recibos de la venta de tierra indicados en la nota 106 más abajo, están archivados en AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629). Andrés Hernández aparece en fol. 3r; don Miguel de Tapia, fol. 5r; Juan de Çunica y Juan Pérez, fol. 9r; y Cristóbal Pérez, fol. 9v. Agradezco a John Sullivan que tradujera las partes en náhuatl de este documento y el juicio por bigamia contra Gaspar Pérez. Estos son los únicos documentos en náhuatl de Ciudad Vieja que he encontrado hasta ahora. Vale la pena señalar que el notario nahua del testamento de Juan García se refiere a Ciudad Vieja como un "altepetl", fol. 10r; en todos los documentos en náhuatl, a Ciudad Vieja se le llama Almoloncan Santa María Concepción o simplemente Almoloncan.

[105] Sobre los nahuas en la Guerra del Mixtón, véase Altman, "Conquest, Coercion, and Collaboration". Agradezco a Dana Velasco Murillo que me haya indicado la posibilidad de esta identificación de Juan Pérez.

tierra en 1614 entre un tío y un sobrino de la Parcialidad de Tatelulco se dice que eran de las parcialidades de Tatelulco, Cholula y Quahquechula. Otros dos funcionarios que sirvieron de testigos cuando el tío revendió la tierra en 1629 provenían de la Parcialidad de Tascala.[106] En un litigio de 1616 por el robo de un caballo, todos los testigos de Ciudad Vieja nombraron sus parcialidades de origen: Tascala, Quahquechula y Cholula.[107] De nuevo, es difícil decir qué significa esta tendencia creciente a mencionar la afiliación a una parcialidad en un *corpus* de documentos tan reducido. Podría indicar cambios en las normas burocráticas españolas, el surgimiento de micropatriotismo en una segunda y tercera generación, la consolidación de las parcialidades o la ralentización de la migración en el siglo XVII. Quizá en el período inicial era bien sabido quién pertenecía a cuál parcialidad puesto que Ciudad Vieja todavía era un pueblo pequeño y muchos de los conquistadores originales (tanto mesoamericanos como españoles) estaban vivos. Todos deben de haber conocido, por ejemplo, la herencia étnica del influyente don Juan de Tapia.

Cualquiera que haya sido la explicación, cabe señalar que en todos estos documentos de los primeros cien años de asentamiento en Ciudad Vieja, la clase social —reafirmada a través de la adopción del tratamiento honorífico español "don" y las referencias a nobleza, legitimidad y ocupación— era cuando menos tan importante como la afiliación a una parcialidad; por ejemplo, Juan García no especificó la parcialidad a la que pertenecía en su testamento de 1575, pero sí proclamó que era descendiente del "finado conquistador Pedro Chiquilichco, aquí en la tierra de Guatemala. Me casé legalmente con mi esposa cuyo nombre es Marta y también es hija de un conquistador. El padre de mi

---

[106] AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristobal de Quijada" (1575–1629), fols. 14r–15v. Mario Humberto Ruz, "De antepasados y herederos: testamentos mayas coloniales", *Alteridades* 12 (julio–diciembre de 2002), págs. 7–32, examina este documento como parte del género testamentario y señala que Otumba es uno de los lugares de origen nahua que se mencionan. Éste es un buen ejemplo de lo difícil que es determinar con sólo unos cuantos documentos qué tan importante era la afiliación a la parcialidad para los primeros habitantes coloniales de Ciudad Vieja. Juan García, el nieto, afirma dos veces que Tatelulco es su parcialidad (al igual que su tío Domingo), pero al final de su recibo de venta en 1614 dice provenir de Otumpa (fol. 13r en náhuatl, fol. 15r en español). He decidido suponer que se trató de un error administrativo, aunque de ser así fue un error del escribano nahua que luego repitió fielmente el copista español.

[107] AGCA A1.15, leg. 4100, exp. 32505, "Francisco Vásques yndio de Ciudad Vieja contra Bartolome García yndio tascalteca de Ciudad Vieja por hurto de caballos" (1616).

esposa es muy conocido".[108] Todos estos documentos juntos indican que las parcialidades étnicamente designadas de Ciudad Vieja habían alcanzado una forma reconocible en el siglo XVII. Asimismo, muestran la rotación prevista de obligaciones y la gobernanza compartida entre parcialidades, al igual que la incorporación de recién llegados a lo largo del siglo XVI. Y, más importante todavía, la afiliación a una parcialidad parece haber complementado la trascendencia atribuida a ser noble y/o conquistador.

Ningún registro nos dice cómo estaban organizadas en términos espaciales las parcialidades de la Ciudad Vieja colonial, pero cabe preguntarse si éstas reflejaban la jerarquía militar de la alianza entre nahuas y oaxaqueños. Los calpolli del centro de México estaban organizados por rango y reflejaban un "orden de precedencia de primero a último".[109] En Justicia 291 y otros documentos del siglo XVI, se retrata invariablemente a los tlaxcaltecas y cholultecas como preeminentes. Los zapotecas aparecían siempre después de los nahuas en el orden de referencia (excepto cuando se pone en duda la posición privilegiada del indio conquistador, lo cual es significativo; por ejemplo, cuando Joan de Arguyo los clasifica a la inversa como "yndios çapotecas guatimaltecas" en respuesta a la primera probanza de Justicia 291 en 1564).[110] Asimismo, se hace referencia, por lo general, a las parcialidades de Tascala y Cholula como unidades importantes del pueblo en conflictos de tierra, registros del Cabildo y otros documentos de los siglos XVII y XVIII. Incluso en la década de 1750, cuando los españoles habían dejado de distinguir a los cholultecas de la gran masa de "mexicanos" y sólo en ocasiones reconocían a los tlaxcaltecas, las parcialidades de Tascala y Cholula eran con mucho las más populosas.[111]

La exoneración de tributos se aplicaba a toda la población de Ciudad Vieja que descendía de conquistadores y su cumplimiento estaba a cargo de los funcionarios de las parcialidades. En 1752, por ejemplo, al gobernador de Ciudad Vieja, don Joseph Hipólito de la Parcialidad de Quahquechula, se le

---

[108] AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629), fol. 9r.

[109] Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, pág. 17.

[110] La mención especial de tlaxcaltecas y cholultecas en documentos de principios de la colonia en Guatemala, al igual que la descripción de los mexicanos que hace Joan de Arguyo, se examina en el Capítulo 3.

[111] AGCA A3, leg. 2566, exp. 37661, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752).

unieron dos alcaldes (jueces) y nueve regidores, uno de cada parcialidad sin incluir la de Reservados, para supervisar las cuentas tributarias de ese año. La tarea de recaudación recaía en un grupo distinto de funcionarios de menor rango de cada parcialidad.[112] Por consiguiente, el cálculo y recaudación de tributos reforzaba los límites sociales no sólo entre los mexicanos de Ciudad Vieja, definidos en términos amplios, y sus vecinos kaqchikeles (que no gozaban de las mismas exenciones) sino también entre los propios mexicanos. El barrio kaqchikel de San Miguel Escobar pagaba tributo de acuerdo con las mismas normas generales aplicadas a todos los demás mesoamericanos en Centroamérica, con excepción de los mexicanos. Para fines administrativos, las parcialidades de Mexicanos y Tascaltecas combinadas (compuestas de las nueve parcialidades de Tascala, Cholula, Quahquechula, Teguantepeque, Chinampa, Tescuco, Tenustitan, Tatelulco y Otumpa) pagaban según las exoneraciones otorgadas por la Corona a los conquistadores indígenas a principios del siglo XVII. Por último, los habitantes de la Parcialidad de Reservados reclamaban aún más exoneraciones tributarias que sus vecinos, tomando como base las concesiones individuales otorgadas por la Corona. En matrimonios entre cónyuges provenientes de distintas parcialidades, muchas veces se asignaba a los hombres y las mujeres a distintas categorías en la cuenta tributaria del pueblo, cada uno en su respectiva parcialidad de origen. Los mexicanos casados con personas de otros pueblos, tanto ladinas como indígenas, también seguían apareciendo en la lista tributaria de su parcialidad de origen. De ahí que en Ciudad Vieja, la afiliación a la parcialidad de una persona estaba estrechamente vinculada a los privilegios particulares que pudiera reclamar como descendiente de indios conquistadores.

La relación entre lugar y privilegio también era importante en el plano más amplio del propio pueblo. Los mexicanos que emigraban de Ciudad Vieja a otros pueblos de indios no mexicanos conservaban sus privilegios mediante los vínculos que mantenían con Ciudad Vieja, no con sus hogares ancestrales

---

[112] *Ibid.*; AGCA A3, leg. 2834, exp. 41206, "Sobre el padrón de Ciudad Vieja" (1752). Es posible que los registros tributarios puedan aclarar si los cargos de gobierno rotaban en un orden particular en Ciudad Vieja entre las parcialidades y si ciertas familias, como los Hipólitos (nombre también asociado con la Parcialidad de Quahquechula a principios del siglo XVII) constituían una élite hereditaria, basada en la parcialidad. Lamentablemente, no he encontrado registros tributarios de Ciudad Vieja correspondientes a los siglos XVI y XVII. Para referencias a Matias Ypolito de la Parcialidad de Quahquechula en 1614, véase AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629), fol. 15r.

en Nueva España. Lo anterior es especialmente cierto en el caso de numerosos mexicanos que se reubicaron en los pueblos poqomames cercanos de San Miguel Petapa y Santa Ynés Petapa desde el siglo XVI hasta ya entrado el siglo XVIII. La cantidad excepcional de matrimonios exogámicos vista entre Ciudad Vieja y los dos Petapas da lugar a sospechar que se debió en parte a la posición ventajosa que ocupaban los pueblos poqomames a lo largo de la principal ruta comercial de México a Honduras y la costa Atlántica. También es probable que se viera a los poqomames como vecinos y posibles parientes más idóneos que los antiguos esclavos, en su mayoría k'iche's y kaqchikeles, que vivían en los pueblos indígenas establecidos en las inmediaciones de Santiago. Cuando Gaspar Juárez Passo, nieto del conquistador cholulteca Antonio Passo e hijo de don Bernardino Passo de Ciudad Vieja, se trasladó a San Miguel Petapa a finales del siglo XVI, se casó con una mestiza de Petapa. En 1611, Gaspar Passo litigó en nombre de sus cuatro hijos con el argumento de que debía exonerárseles del pago de tributos por ser descendientes de conquistadores. Su hija mayor, Engracia, contrajo matrimonio con el segundo hijo de la familia del cacique principal de San Miguel Petapa, que había tomado el apellido español Guzmán.[113] La historia de Passo sobrevive por la prominencia de la familia Guzmán, que por varias generaciones utilizó su origen mexicano para reforzar su posición y poder ya de por sí considerables en la zona. Pero muchos otros mexicanos de Ciudad Vieja también emigraron a los dos Petapas y los petapanecos a Ciudad Vieja, hasta tal punto que a mediados del siglo XVIII era necesario realizar referencias cruzadas de las cuentas tributarias de los tres pueblos antes de que se pudiera calcular el tributo correspondiente.[114] Mantener relaciones cuantificables con

[113] AGCA A1, leg. 4674, exp. 40166, "Probanzas de los hijos del cacique Francisco Calel, vecinos de las mesas de Petapa, descendientes de yndio-conquistador de Cholula" (1582–1670); y AGCA A3.2, leg. 825, exp. 15225, "Don Pablo Guzmán de Petapa pide exoneración de tributo" (1638).

[114] Véanse AGCA A3.16, leg. 2323, exp. 34292, "De el padrón hecho de los yndios y yndias que se havian excluydo del pardon de San Miguel Petapa" (1723); AGCA A3.16, leg. 2074, exp. 31549, "Sobre la tasación de San Miguel Petapa" (1723); AGI Escribanía 342, "Testimonio de los autos fhos sobre descubrir los tributarios extraydos y fuera de Padrón de Pueblo de Petapa" (1724 y 1738); y AGCA 3.16, leg. 2772, exp. 39964, "Padrón de Santa Ynés Petapa" (1762). En la cuenta tributaria de San Miguel Petapa de 1723, cerca de ochenta personas, muchas de las cuales eran cabezas de familia, decían que debían tributo en Ciudad Vieja. El conflicto duró varios años y se ordenó un recuento para compararlo con el padrón de Ciudad Vieja. El padrón de Santa Ynés Petapa de 1762 contenía mayor proporción de personas casadas en Ciudad Vieja que en cualquier otro pueblo además del suyo propio, y el

Ciudad Vieja tenía importantes beneficios económicos para los mexicanos que residían en San Miguel Petapa y Santa Ynés Petapa. A finales del siglo XVIII, aquellas personas que no pudieran probar su origen de mexicanos tenían que pagar, cuando menos, el doble de tributos.[115]

Los diecisiete miembros de la familia López de Santa Cruz Chiquimulilla también gestionaban la continuación de sus privilegios como conquistadores indígenas descendientes de un grupo de acolhuas que abandonó Ciudad Vieja a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII para "buscar su vida" en otro lugar. En este caso es más fácil observar los métodos que utilizaban algunos emigrantes de Ciudad Vieja para mantener sus vínculos no sólo con su ciudad natal en Guatemala sino también con su parcialidad. Los abuelos y padres de los López vinieron originalmente de Texcoco en el centro de México y se asentaron en la parcialidad del mismo nombre en Ciudad Vieja. Luego, emigraron de Ciudad Vieja a Chiquimulilla, se casaron con mujeres locales y se quedaron viviendo en el pueblo costero predominantemente pipil, pero todos los años en noviembre los antepasados de los López regresaban a Ciudad Vieja para la fiesta de Santa Cecilia (y con seguridad también a la fiesta titular del pueblo dos semanas más tarde). Los hombres siguieron participando en la milicia de la Parcialidad de Tescuco y se les mantuvo en las listas tributarias de Ciudad Vieja. Estas tradiciones pasaron a sus hijos, que también aparecían en estas listas.

En 1680, los funcionarios de Ciudad Vieja presentaron una petición en nombre de los descendientes adultos de los emigrantes para que conservaran su posición de mexicanos, en parte porque "cumplían con sus obligaciones" en el

escribano anota al final que se entregó una copia a los funcionarios de Ciudad Vieja para fines de comparación. El padrón de Ciudad Vieja de 1752 también muestra mayor incidencia de matrimonios entre habitantes de Ciudad Vieja y de las dos Petapas que cualquier otro pueblo, incluso San Miguel Escobar, el barrio kaqchikel dentro de los límites de la propia Ciudad Vieja. Jorge Luján Muñoz ha escrito extensamente sobre las dos Petapas y el vínculo Guzmán-Passo; véanse sus "San Miguel Petapa (Guatemala) en la segunda mitad del siglo XVI", en Gabriel Ureña Morales, editor, *Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: V Centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo* (Nicoya, Costa Rica: Editorial Texto, 1980), págs. 241–256, "Los caciques-gobernadores de San Miguel Petapa (Guatemala) durante la colonia", *Mesoamérica* 1 (1980), págs. 56–77, e *Indios, ladinos y aculturación en San Miguel Petapa (Guatemala) en el siglo XVIII* (Valladolid, España: Universidad de Valladolid, 1975).

115 AGCA A3.16, leg. 237, exp. 4712, "Tasaciones de costa de los pueblos de Sacatepéquez y Amatitan (1790); y AGCA A3, leg. 241, exp. 4807, "Mapas de los tributarios de esta Alcaldía Mayor" (1796–1799). En este último documento, los "Alcabaleros de Petapa" están incluidos como parte de la cuenta tributaria de Ciudad Vieja.

pueblo mexicano de sus antepasados —Ciudad Vieja— durante las festividades más importantes del año.[116] Al igual que los Passos y los Guzmán de San Miguel Petapa, los López recordaban precisamente la parcialidad (y por ende el altepetl del centro de México) de la que provenían sus antepasados. Visitaban con regularidad su parcialidad natal de Tescuco en Ciudad Vieja y siguieron participando en su milicia, una importante institución a la que regresaremos en el Capítulo 5. Por consiguiente, los López reclamaban que se les exonerara del pago de tributos basándose no sólo en la memoria sino también en sus vínculos verificables y el tiempo que pasaban en Ciudad Vieja y la Parcialidad de Tescuco. Su participación continua en las instituciones de la parcialidad comprobaba su relación con Ciudad Vieja en términos más generales y ayudaba a garantizar que se les identificara como mexicanos en Guatemala. Es digno de tener en cuenta que muchos habitantes de Ciudad Vieja que testificaron a favor de los López también especificaron sus respectivas parcialidades (de Cholula, Chinampa, Tescuco, Tascala y Quahquechula), al mismo tiempo que generalizaban su identidad y la de los López como "mexicanos de la Ciudad Vieja". A finales del siglo XVII, se había establecido una identidad de mexicanos a la que se había incorporado la afiliación a una parcialidad. En el siglo XVI, los peticionarios de Ciudad Vieja tendían a identificarse como nobles y/o conquistadores y sus descendientes, pero un siglo después ya se nombraban mexicanos. La afiliación a una parcialidad no debilitó ese sentido amplio de pertenencia étnica sino que lo reforzó.

Los conflictos de tierras también revelan hasta qué grado las parcialidades funcionaban como componentes integrales, aunque a menudo independientes, del pueblo. Cada parcialidad de Ciudad Vieja poseía una unidad de tierra dividida en terrenos comunales e individuales, que con frecuencia llegaban hasta lo alto de las laderas del Volcán de Agua. Aunque no sobrevivió ningún mapa que muestre los límites de estas tierras ejidales durante la época colonial ni tampoco cómo se desarrollaron con el tiempo, sabemos que a finales del siglo XVIII las tierras de la Parcialidad de Chinampa limitaban con las de Tatelulco, Otumpa, Cholula, y con el asentamiento kaqchikel de San Miguel Escobar que quizá estaba separado por un muro de piedra.[117] Algunas parcelas podían

---

[116] AGCA A3.16, leg. 2887, exp. 42264, "Las justicias del pueblo de Sta. Cruz Chiquimulilla pide la exoneración de tributación de ocho individuos descendientes de los conquistadores auxiliadores mexicanos, que del pueblo de Ciudad Vieja habíanse avecindados" (1680).

[117] En los recibos y testamentos en idioma náhuatl archivados como AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629), la tierra que venden

venderlas sus propietarios individuales, como sucedió en 1692 cuando don Sebastián Sacarías de Chinampa vendió a la comunidad de San Miguel Escobar un pedazo del terreno que tenía en la parcialidad.[118] Este caso coincide con los patrones mesoamericanos de administración de la tierra en otras partes. En el centro de México, era costumbre otorgar derechos colectivos a los calpolli sobre algunas parcelas de tierra. Éstas se dividían en "terreno de la casa" que el propietario podía transferir o vender a su discreción y los *calpollalli* (del náhuatl calpolli y *tlalli*, "tierra") designados para uso comunal. Los nobles poseían otras tierras sobre las que tenían derechos exclusivos. Tierras que habían estado en posesión de una familia particular por generaciones, a veces volvían a ser propiedad privada a pesar de haber pertenecido en algún momento a la jurisdicción del calpolli.[119] John Monaghan y Robert Hill, en uno de los pocos estudios realizados sobre la organización comunitaria maya en la Guatemala colonial, describen un patrón similar en Sacapulas, Quiché, donde las distintas parcialidades protegían celosamente sus propios intereses de tierras ya entrado el siglo XIX. Así frustraban los intentos de los españoles de crear tierras ejidales para el pueblo en su conjunto.[120]

Al igual que con la recaudación de tributos, eran los funcionarios de la parcialidad en vez del Cabildo de Ciudad Vieja quienes se hacían cargo muchas veces de los conflictos de tierra en el pueblo, lo que destaca la relación entre las dos entidades. En 1741, diecisiete habitantes (entre los cuales dos eran mujeres) de la Parcialidad de Tascala presentaron una denuncia contra la viuda del español don José Eustaquio de Uría por permitir que su ganado pastara en las "milpas de nuestro pueblo". Solicitaron una vista de ojos y documentaron

---

Luisa y Catalina Quijada a Juan Jiménes y a Juan García Chiquilochio está ubicada "aquí en San Miguel Ciudad Vieja" y "en Tzacualpan" (fols. 1v y 5r). El recibo de las Quijada menciona un muro de piedra que separa estas tierras, al igual que el testamento de Juan García (fols. 4r y 9r). Llama la atención que en un *addendum* en español, que forma parte de la traducción hecha a finales del siglo XVII o principios del siglo XVIII del recibo de las Quijada en náhuatl del siglo XVI, se diga que los "prinsipales de Chinampa" (fol. 2v) supervisaron una inspección de estas tierras cerca de San Miguel que al parecer estaban en conflicto alrededor de un siglo después.

[118] AGCA A1, leg. 6943, exp. 57819, "Sobre tierras entre las parcialidades de San Miguel Escobar y Chinampa en Ciudad Vieja" (1692–1798).

[119] Horn, *Postconquest Coyoacan*, págs. 112–143; sobre el desarrollo histórico de las tierras ejidales en Huejotzingo, véase Dyckerhoff, "Colonial Indian Corporate Landholding".

[120] Hill y Monaghan, *Continuities*, esp. caps. 7–8.

la división de la tierra en dieciséis parcelas individuales que fluctuaban en tamaño desde ½ cuerda hasta nueve cuerdas (desde 0.8 a 1.44 manzanas), más otras diez cuerdas (1.6 manzanas) asignadas al "pueblo de Nuestra Señora" en su conjunto. Es posible que estos diecisiete litigantes fueran funcionarios y/o principales prominentes de la parcialidad, entre los cuales ocho, e incluso una de las mujeres, fueron nombrados propietarios de parcelas individuales; sin embargo, hablaban claramente en representación de la comunidad no en nombre propio. Durante el tiempo que duró el conflicto —que la Parcialidad de Tascala perdió— los funcionarios de la parcialidad siguieron actuando independientemente sin hacer referencia en ningún momento a la entidad política mayor que era Ciudad Vieja.[121] En otras ocasiones, los funcionarios de una parcialidad ayudaron a mediar en los conflictos de otra, como hizo el regidor de más alto rango de Tascala en 1707 cuando permitió que los principales de Chinampa y San Miguel Escobar se reunieran en su milpa previo a una inspección oficial de los límites de la tierra en cuestión. En otro caso que ocurrió a principios del siglo XIX (1800–1804), un ladino de Ciudad Vieja, Casimiro Santa Cruz, intentó usurpar las tierras comunales de la Parcialidad de Cholula. En esta ocasión, el gobernador mexicano de Ciudad Vieja y los alcaldes de primer y segundo voto se unieron a dos funcionarios de Cholula para argumentar en contra de los reclamos de Santa Cruz,[122] pero incluso en esta fecha tardía, la reivindicación del derecho de la parcialidad a sus tierras tenía mayor peso que el Cabildo del pueblo cuyo papel era meramente de apoyo.

Las tensiones entre los intereses de la parcialidad y del pueblo podían debilitar la unidad política, incluso ante grandes conflictos de tierra con extranjeros. Entre 1631 y 1703, Ciudad Vieja y el pueblo kaqchikel vecino de Alotenango litigaron en contra de la ciudad de Santiago por los derechos a una sección de tierra que yacía entre los dos pueblos indígenas. Los funcionarios de Santiago acusaron a los pueblos indígenas de apropiarse de los pastos de la ciudad, acusación que ambos negaron. Los funcionarios mexicanos y sus representantes legales argumentaban que en 1552 se había otorgado parte de esas tierras a los fundadores de Ciudad Vieja por sus servicios en la conquista.

---

[121] AGCA A1.45, leg. 151, exp. 2962, "Ciudad Vieja se queja que los ganados de la hacienda de San José Eustaquio de Uría causan daños en las siembras comunales" (1741).

[122] AGCA A1.45, leg. 6149, exp. 53416, "Casimiro Santa Cruz contra la parcialidad de Cholula de Reservados, ambos de Ciudad Vieja, por un pedazo de tierra" (1800–1804).

Como personas de "nobleza y lealtad, descendientes de aquéllos que ayudaron y favorecieron a los primeros conquistadores para conquistar este reino, que ayudaron a poblar la ciudad y dieron esta inmensidad de tierras y riquezas a la corona real", no sería gran cosa seguir permitiéndoles una pequeña porción de tierra. Pero en 1659, en medio de este conflicto entre funcionarios mexicanos y españoles, el capitán de la milicia tlaxcalteca, don Juan Bautista Pérez, y otros cinco principales tlaxcaltecas presentaron una petición ante la Audiencia en la que acusaban al Cabildo de Ciudad Vieja de apropiarse de sus milpas en las mismas tierras en conflicto.[123] Es significativo que el Cabildo de Ciudad Vieja haya invocado la identidad colectiva del pueblo como conquistadores indígenas para responder a este desafío interno: "Hemos tenido y tenemos las tierras que eran nuestras como conquistadores, de las cuales tenemos títulos ... y éstas pertenecen al pueblo entero que hemos poseído desde tiempos inmemoriales".[124] En 1533, se formó un frente aún más unido cuando el alcalde de primer voto de la Parcialidad de Reservados, Joseph Pérez, denunció al gobernador de Ciudad Vieja ante las autoridades españolas por liberar repetidamente a personas que Pérez había enviado a la cárcel. El gobernador, los alcaldes y principales de cada una de las nueve "parcialidades de Mexicanos y Tascaltecos" se unieron a los jefes de las milicias de las parcialidades para refutar los cargos.[125] En 1773, no menos de treinta y una personas que habían sido o eran miembros del Cabildo de cada parcialidad de Ciudad Vieja se presentaron ante las autoridades españolas para solicitar que no se permitiera a ningún ladino en el pueblo durante su fiesta titular.[126] En todos estos casos, los principales de las parcialidades adoptaron una posición unificada como conquistadores indígenas para enfrentar los desafíos internos y externos.

---

[123] AGCA A1, leg. 2347, exp. 17672, "Autos de los ejidos entre Almolonga y Alotenango" (1667–1703), fols. 45, 104, 112v, 170v y 195. Éste es, presumiblemente, el mismo Juan Bautista Pérez, que testificó a favor de la familia de Santa Cruz Chiquimulilla en 1680 y a quien se cita al principio de este capítulo.

[124] *Ibid.*, fol. 161.

[125] AGCA A1.15, leg. 5906, exp. 50138, "José Pérez, alcalde del pueblo de Almolonga, contra varios indios por haberlo asaltado en el camino" (1733).

[126] AGCA A1, leg. 73, exp. 1712, "Testimonio de varios certificados de los curas de los pueblos ... sobre la administración de justicia ... del pueblo de Almolonga, nombrado de la Ciudad Vieja" (1773).

Al igual que en el siglo XVI, las élites gobernantes de los siglos XVII y XVIII en Ciudad Vieja tendían a destacar sus características comunes como mexicanos cuando trataban con las autoridades españolas. Sin embargo, en el interior de los límites del pueblo, las nueve parcialidades nombradas según las provincias del centro de México y Oaxaca sobrevivieron por casi trescientos años. En el siglo XVIII, después de más de doscientos años de poner énfasis en los intereses colectivos del pueblo y vivir juntos, gran parte de las peculiaridades étnicas que habían dado origen a las parcialidades se habían difuminado. Aunque un zapoteca del siglo XVI de la Parcialidad de Teguantepeque se hubiera distinguido casi con seguridad de sus vecinos nahuas por el idioma, lugar de origen y otros marcadores culturales, es probable que en el siglo XVIII sus descendientes no hablaran zapoteca, no mantuvieran contacto con familiares en Oaxaca y (como veremos en el Capítulo 5) hubieran contraído matrimonios exogámicos con personas de otras parcialidades, en su mayoría nahuas de Ciudad Vieja. Las experiencias compartidas de estos "mexicanos" en Guatemala fueron haciendo cada vez más borrosas sus divisiones internas y uniéndolos como pueblo en el sentido más literal de la palabra. Aun así, la sobrevivencia de las parcialidades de Ciudad Vieja ayudó a mantener una memoria de los lugares particulares de los que provenían colectivamente los antepasados de los mexicanos. Juntos, las parcialidades y el pueblo demarcaban el territorio en y a través del cual los mexicanos de Ciudad Vieja podían mantenerse como un grupo aparte en la Guatemala colonial. Con el tiempo Ciudad Vieja se convirtió en un altepetl colonial.

Capítulo 5

Creación de memorias: milicias, cofradías, cabildos y compadres

"Somos descendientes de los conquistadores de México, Tlascala, Cholula y demás parcialidades... y desde el principio de la conquista hasta ahora hemos tenido y tenemos nuestra milicia con uso de armas de fuego en cuya forma nos presentamos anualmente como descendientes de los conquistadores..."

– Justicias y principales de Ciudad Vieja, 1799[1]

Los límites territoriales de Ciudad Vieja demarcaban un espacio físico complejo en su interior e identificable por el predominio de los mexicanos. Sin embargo, fueron las actividades de las personas que vivían en ese espacio y a través de éste, no el espacio en sí, las que crearon una comunidad con los grupos dispares de colonos que se asentaron en el centro de Guatemala, en las décadas de 1520 y 1530. Las acciones más personales y persistentes de los mexicanos son, en gran parte, inaccesibles quinientos años más tarde. La alimentación, vestimenta, gestos, acentos, hábitos de trabajo, tradiciones musicales, historias, bromas, todos estos aspectos cotidianos de la vida en la Ciudad Vieja de la colonia apenas si se mencionan en los registros históricos y, por lo general, no se encuentran entre los restos materiales que sobrevivieron.

---

[1] AGCA A1, leg. 154, exp. 3073, "Los indígenas de Ciudad Vieja no quieren servir en el Hospital San Juan de Dios" (1799).

Aparte del idioma (que se analizará en el siguiente capítulo), no sabemos en realidad qué habría distinguido o si se podía diferenciar externamente a los mexicanos de Ciudad Vieja como grupo en el Valle de Guatemala. Sin embargo, podemos rastrear las huellas archivísticas de los mexicanos en casos judiciales y en festividades conmemorativas de la conquista, que reafirman explícitamente su posición única y privilegiada en la Guatemala colonial. Podemos señalar la exclusividad étnica de las confraternidades religiosas de los mexicanos y su tendencia a no contraer matrimonio fuera de su comunidad étnica sino sólo dentro de ella. Ser mexicano en Ciudad Vieja no era simplemente (o ni siquiera) cuestión de vivir dentro de los límites territoriales de Ciudad Vieja. Significaba vivir dentro de ciertos límites sociales basados en su identidad de indios conquistadores, los que, por ende, contribuían a mantener vivas sus memorias de conquista.

Que los mexicanos tomaran acciones derivadas de un sentido de identidad compartida, no significa necesariamente que siempre lo hicieran de una manera consciente. El significado de construcciones sociales como identidad étnica se origina muchas veces de su aceptación y puesta en práctica sin un propósito explícito. A ello se refiere el sociólogo Pierre Bourdieu, aunque a una escala mucho mayor, como "*habitus*"; es decir, una serie de principios para actuar en el mundo por los que se rige un grupo específico, tan profundamente arraigados que se vuelven "historia encarnada, interiorizada como segunda naturaleza".[2] El habitus de Bourdieu es amplio pero dinámico, cambia con el tiempo al absorber y estructurar nuevas experiencias. Según este modelo, los nahuas y oaxaqueños de Ciudad Vieja se convirtieron en mexicanos al incorporar sus experiencias en Guatemala, tanto grandes como pequeñas, a un sentido común (en los dos significados del término) de un pasado particular y compartido. Bourdieu diría que lo hicieron casi sin estar conscientes y definitivamente sin ninguna capacidad creativa independiente. Sin embargo, no tenemos que llegar tan lejos para apreciar la posibilidad de que los habitantes de Ciudad Vieja no siempre tuvieran la intención de "ser mexicanos" cuando adoptaban conductas que en retrospectiva histórica parecen haber contribuido a la cohesión del grupo y al mantenimiento de sus límites étnicos de cara a otros.

---

2 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Richard Price, traductor (Stanford, California: Stanford University Press, 1990), pág. 56.

A propósito o no, los mexicanos recordaban a menudo su herencia a través de instituciones típicamente coloniales. Al igual que los mesoamericanos de la época colonial en todas partes, si los mexicanos deseaban obtener el favor divino de los antiguos dioses tenían que encubrir su devoción con las exterioridades del cristianismo. Si deseaban gobernarse según ciertos principios mesoamericanos de orden político, debían adaptarlos al modelo del Cabildo español. Podríamos ver estos ajustes como tácticas de los débiles más que como estrategias de los poderosos, o de una manera más neutral, como indicadores de los puntos de mayor coincidencia entre las tradiciones mesoamericanas y europeas (p. ej. el culto a los santos encontró aceptación, no así el concepto de castigo divino en el infierno; el Cabildo indígena, a diferencia de su contraparte en España, elevó la función de alcalde a una categoría superior a la de regidor).[3] Sin embargo, en el caso de Ciudad Vieja, debemos ampliar nuestra perspectiva y reconocer que el colonialismo le dio enorme impulso al proceso de convertirse en mexicano. Desfilar todos los años a la par de las autoridades españolas para celebrar la conquista, reafirmaba de una manera muy pública la posición de honor que ocupaban los mexicanos en la sociedad colonial de Guatemala. El reconocimiento oficial sostenido de sus privilegios les beneficiaba material, política y socialmente. La manera de los mexicanos de presentarse al mundo exterior, en términos cada vez más simplificados como "mexicanos y tascaltecas", o sencillamente mexicanos, parece indicar que entendían cómo los percibían los españoles. ¿Hasta qué punto llegaron a verse de este modo? ¿En qué medida fueron los mexicanos de Ciudad Vieja una creación del colonialismo?

---

[3] Sobre estrategias *versus* tácticas, véase Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Steven Rendall, traductor (Berkeley: University of California Press, 1984), cap. 3. De Certeau describe estos ajustes o tácticas como "metamorfosis" del orden dominante en el continente americano durante la colonia: los indígenas americanos tomaban las "leyes, costumbres y representaciones que les habían impuesto por la fuerza o por fascinación" y creaban "algo diferente … no a través del rechazo o la transformación (aunque también ocurría) sino por medio de distintas maneras de utilizarlas al servicio de normas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización, de la que no podían escapar" (pág. 32). Sobre el culto a los santos, el concepto de infierno y la función del alcalde, véanse Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984), págs. 320–333; Edward W. Osowski, *Indigenous Miracles: Nahua Authority in Colonial Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 2010); Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 1989), págs. 47–58 y 67; y Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, págs. 34–40 y 235–250.

CONMEMORACIÓN DE LA CONQUISTA: EL PASEO DEL PENDÓN REAL Y LA FIESTA DEL VOLCÁN

Las manifestaciones de identidad de los mexicanos como conquistadores se hacían más obvias durante las celebraciones de la conquista auspiciadas por el Gobierno colonial, que por lo general tenían lugar en Santiago y no en Ciudad Vieja, si bien incorporaban preparativos y probablemente rituales locales también. Vale la pena destacar dos conmemoraciones en particular. El Paseo del Pendón Real se celebraba todos los años en noviembre, mientras que la Fiesta del Volcán sólo durante las festividades reales que la Corona declaraba en ocasiones especiales.

El historiador mexicano Juan Pedro Viqueira Albán le llamó "la fiesta de la sumisión colonial" al Paseo del Pendón Real.[4] En todo el imperio español se celebraba anualmente la derrota militar de las poblaciones indígenas locales, la fundación de las primeras ciudades coloniales europeas, el vasallaje de la colonia a la Corona, y el mantenimiento de la jerarquía social establecida. Aunque el día de la celebración del Paseo podía variar, por lo general coincidía con la fiesta del santo patrono o la fecha de fundación de la ciudad donde se fuera a realizar; en San Salvador, El Salvador, se celebraba en agosto; en Montevideo, Uruguay, en mayo; en Guadalajara, México, en septiembre. El 13 de agosto, el Día de San Hipólito, se conmemoraba la fundación de la Ciudad de México sobre las ruinas de Tenochtitlán en 1521 y a los conquistadores que habían perdido la vida en la Noche Triste en 1519, muchos de ellos en el lugar donde se construiría la futura iglesia de este santo.

Entre 1542 y 1557, la ciudad de Santiago de Guatemala celebró su versión de esta ceremonia el 25 de julio, día de la fiesta de Santiago, para conmemorar el aniversario de cuando Pedro de Alvarado fundó la efímera capital de Santiago en Iximché. En 1557, cuando el ascenso al trono de Felipe II reemplazó la procesión, el Cabildo de Santiago decidió votar a favor de que el 22 de noviembre, día de la fiesta de Santa Cecilia, se festejara la fundación de Santiago en Almolonga en 1527.[5] A partir de entonces, una relación duradera

---

[4] Juan Pedro Viqueira Albán, *Propriety and Permisiveness in Bourbon Mexico*, Sonya Lipsett-Rivera y Sergio Rivera Ayala, traductores (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1999), pág. 83.

[5] Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, págs. 175–176; J. Joaquín Pardo, *Efemérides de la Antigua Guatemala, 1541–1779*, 3ª edición

entre Santa Cecilia y Santiago eclipsó el nombre homónimo de la ciudad. Los registros del Cabildo de 1578 señalan una propuesta para volver a celebrar el Paseo del Pendón Real el día de la fiesta de Santiago en el mes de julio, pero en 1602 la procesión anual seguía celebrándose el Día de Santa Cecilia. Linda Curcio-Nagy descubrió que en México el Paseo dejó de realizarse con el ocaso de los Habsburgo. No obstante, lo opuesto parece ser cierto en Santiago de Guatemala donde los registros del Cabildo de 1684 y 1692 indican la revitalización de este evento anual a finales del siglo XVII.[6] Es posible que Francisco de Antonio Fuentes y Guzmán, en busca de precisión histórica como intelectual, propusiera retomar la fiesta de Santiago como "patrón de la ciudad", cuando recién terminaba de hacer la investigación para su *Recordación florida.*[7] En 1724 se hizo otro intento por lograr exactitud histórica cuando el Cabildo ordenó que el Paseo del Pendón Real se realizara el Día de Santiago "con el regocijo y aplauso que en los tiempos antiguos se había hecho ... y en dicho día ayan en la plaza toros amarrados, como se hace en la festividad de la Santa Señora Cecilia".[8] No obstante, el deseo del Cabildo de restablecer el Día de Santiago para celebrar el Paseo no duró mucho. En 1733, abandonaron todo intento y siguió celebrándose el Día de Santa Cecilia.

La polémica en torno a la fecha correcta para celebrar el Paseo revela las tensiones entre exactitud histórica, por un lado (p. ej. el Paseo como recreación fiel de los actos fundacionales de la ciudad), y tradición, por el otro (p. ej. el Paseo como algo que siempre se ha hecho de cierta manera y en determinada fecha y lugar). Todas las ceremonias conmemorativas son referencias simbólicas al pasado y es importante tener una historia clara que contar. El Paseo del Pendón Real en Guatemala carecía de esta claridad. Aparte de los intentos por determinar la fecha correcta del Paseo, tanto los historiadores de la época colonial como del presente difieren en cuanto a si el Día de Santa Cecilia conmemoraba una

---

(Guatemala: Serviprensa Centroamericana, 1984), pág. 9; y AGCA A1, leg. 2188, exp. 15134, "Se manda erogar lo necesario para el día de Sta Cecilia" (1808), fol. 176.

6 Linda A. Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004), págs. 78–79; Pardo, *Efemérides*, págs. 9, 78, 84 y 88; y AGI Guatemala 41, N.103, "Cartas de cabildos seculares" (1602); véase también AGCA A3.16, leg. 2887, exp. 42264, "Las justicias de Ciudad Vieja piden la exoneración de ocho individuos de Sta Cruz Chiquimulilla" (1680).

7 Pardo, *Efemérides,* pág. 90; y Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 154.

8 Pardo, *Efemérides*, pág. 126.

batalla entre Pedro de Puertocarrero y los kaqchikeles en 1526, o la fundación oficial de Santiago en Almolonga en 1527.[9] En 1808, el Cabildo combinó varias teorías en una sola y declaró que el Paseo celebraba "la pacificación de este Reyno cuando después de fundada la capital en julio 1524, vispera de su glorioso Padre Santiago Apostol, sublevados los naturales de Kacchikel [que] fueron vencidos en su corte de Tecpan Guatemala por el Muy Ylustre Señor don Pedro de Alvarado en 22 de noviembre 1526, a que la Santa Yglesia celebra el recuerdo de la Ilustre Santa Cecilia".[10] (Vale la pena señalar que Pedro de Alvarado no se encontraba en Guatemala en noviembre de 1526).

No queda claro por qué el Paseo no volvió a celebrarse el Día de Santiago después de 1557, o si hubo algunas interrupciones en su celebración anual entre 1602 y 1680. No obstante, cada año que el Paseo se llevaba a cabo el 22 de noviembre, otra capa de experiencias colectivas contribuía a establecer que ésta era la fecha apropiada. La tradición parece haberse arraigado a principios del siglo XVII y persistido por el resto del período colonial.[11] Quizá, como plantea el sociólogo Paul Connerton, las memorias corporales creadas en participantes y espectadores al preparar y vestirse con uniformes, tocar clarinetes, marchar por las calles y recitar ciertas palabras de la misma manera año tras año, superaron todo intento de renovar una costumbre más antigua pero cada vez menos conocida.[12] Quizá las tradiciones del Día de Santa Cecilia se entremezclaron con los preparativos de la fiesta del 8 de diciembre de otra patrona de extraordinaria importancia y afecto en Santiago, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción.[13]

---

[9] Pardo, *Efemérides*, págs. 9 y 25; Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, págs. 204–205 y 348; Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, págs. 78–79; y Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, págs. 167 y 175–176. Véase también Domingo Juarros y Montúfar, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. Ricardo Toledo Palomo, editor (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1999), págs. 73–74.

[10] AGCA A1, leg. 2188, exp. 15134, fol. 176, "Se manda erogar..." (1808).

[11] Las referencias a la celebración del Paseo son escasas en los registros del Cabildo español de mediados del siglo XVII. Sin embargo, en 1680 los mexicanos de Ciudad Vieja afirmaban haber marchado con frecuencia en el Paseo el Día de Santa Cecilia, por lo menos desde que fuera gobernador don Martín Carlos de Mencos (1659–1667). Véase AGCA A3.16, leg. 2887, exp. 42264, "Las justicias del pueblo de Sta Cruz Chiquimulila..." (1680).

[12] Connerton, *How Societies Remember*, págs. 53–71.

[13] Pardo, *Efemérides*, pág. 33. Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción fue nombrada patrona titular de la ciudad en 1617, junto con San Nicolás Tolentino. Cuando

En 1715, la realización del Paseo el 22 de noviembre se vio reforzada por la orden de la Corona de celebrar también la autoridad colonial el día anterior —la fiesta de la Presentación de la Virgen María— para conmemorar que los españoles habían sofocado una sublevación indígena generalizada en Chiapas tres años antes.[14] Juntas las tres fiestas seguramente contribuían a anticipar el comienzo del Adviento y la temporada de Navidad.

Cualquiera que haya sido la razón, a finales del período colonial Santa Cecilia seguía eclipsando a Santiago como objeto del afecto del Cabildo y símbolo de su autoridad. Ella compartía protagonismo con el Pendón Real durante el Paseo, ya que ambos encabezaban la procesión. Durante el resto del año su imagen adornaba los salones de las Casas Consistoriales, a la par del estandarte real. En 1771, una pequeña caja de reliquias de Santa Cecilia que se agregó a este conjunto, reafirmó aún más el aura de su protección. En 1773, cuando el Presidente de la Audiencia ordenó que el Paseo de ese año tuviera lugar en las afueras de la ciudad después de un fuerte sismo, el Cabildo rehusó retirar el Pendón Real o la imagen de Santa Cecilia del edificio que le pertenecía, o cambiar la ruta tradicional del Paseo. Esta manifestación de desafío político reafirmaba las tradiciones más antiguas de la ciudad y constituía un testamento del poder que tenían los rituales de larga data para encarnar lo que, por lo menos, algunos de los participantes consideraban correcto y verdadero.[15]

El Paseo del Pendón Real seguía el mismo patrón en todo el imperio español. En la tarde antes del día del santo, un desfile solemne de dignatarios elegantemente vestidos, montados a caballo, recorría las calles de la ciudad. El alférez real llevaba lo más importante de la procesión: el pendón real (también conocido como lábaro o estandarte), que solía guardarse en la sede del gobierno local, conocida por lo general como casa consistorial. En algunos casos, el estandarte se transfería al alférez para que lo guardara en los días próximos a la festividad y se le invitaba ceremoniosamente a que lo llevara en

---

estalló la controversia por la doctrina de la Inmaculada Concepción a mediados del siglo XVII, la ciudad de Santiago (sin duda aliada con los influyentes franciscanos) declaró su total apoyo al misterio.

[14] Juarros, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, págs. 367–368. Véase Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin: University of Texas Press, 1981), págs. 59–69 para un relato de la sublevación de Cancuc.

[15] Pardo, *Efemérides*, págs. 197 y 204.

procesión desde su casa. En otros, el alférez acompañaba a los demás miembros del Cabildo y a otros ciudadanos de alto rango a la casa consistorial, donde sacaban el estandarte de su lugar usual para presentárselo. Durante el recorrido de la procesión se unían otros altos funcionarios. En la ciudad de México, se podía encontrar al Virrey de toda Nueva España entre estas luminarias y en Guatemala, al Presidente de la Audiencia.[16] Cuando toda la comitiva estaba reunida, caminaba a la catedral a oír misa y vísperas. Luego, se invertía todo el proceso. Se dejaba a los funcionarios en sus casas y el pendón real regresaba a su lugar acostumbrado en el edificio del Cabildo.

Casi todas las descripciones de la procesión destacan su dignidad y protocolo, pero algunas actividades más animadas, como los juegos de cañas, las corridas de toros y el teatro callejero complementaban las festividades durante los siguientes días de celebración. Los músicos con sus tambores, trompetas, clarinetes y octavines, contratados o coaccionados por el Cabildo para prestar servicio, acompañaban la procesión y tocaban en la catedral. Lo más probable es que también lo hicieran en las festividades callejeras que seguían para celebrar no sólo la autoridad colonial sino también Santa Cecilia, la santa patrona de la música.[17] Estos espectáculos eran caros y se reservaban para las fiestas coloniales más importantes. Sólo podían compararse con el Corpus Christi en junio y las ocasionales celebraciones políticas para honrar la llegada de virreyes y la proclamación de nuevos monarcas. Estas extravagancias destacaban el mensaje central de victoria sobre los pueblos indígenas, la supremacía de la monarquía española y la inviolabilidad del orden colonial implícito en el Paseo del Pendón Real. Que el Cabildo pudiera ordenar a los residentes urbanos y suburbanos que adornaran sus casas, limpiaran las calles, proporcionaran músicos no remunerados y asistieran al espectáculo era una manifestación de la autoridad

---

[16] Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, págs. 78–79; Viqueira Albán, *Propriety and Permissiveness*, págs. 84–85; y Emilio Yrigoyen, "La ciudad como escenario: poder y representación hasta 1830", en Hugo Achugar y Mabel Moraña, coordinadores, *Uruguay: imaginarios culturales*, Tomo I: *Desde las huellas indígenas a la modernidad* (Montevideo: Ediciones Trilce, 2000), págs. 95–124.

[17] Nicolás Rangel, *Historia del toreo en México: época colonial, 1529–1821* (México: Imprenta "Manuel León Sánchez", 1924), págs. 5–7; AGI 41, N.103, "Carta de cabildo sobre la fiesta de Sta Cecilia" (1601); AGCA A1, leg. 4012, exp. 30653, "Los clarineros del ayuntamiento piden nuevo uniformes para dis de Sta Cecilia" (1755), y exp. 30736 (1820); AGCA A1, leg. 2241, exp. 25407 (1796); y AGCA A1.2-1, leg. 2229, exp. 15963, "Cuentas de lo gastado en adornos el día de Sta Cecilia" (1761).

del régimen colonial que el Paseo reafirmaba. (Por otra parte, la emisión de estos edictos ocasionales, al igual que las quejas por la falta de voluntarios para ocupar el cargo tan caro de alférez real, revelan los límites del poder colonial).[18] Connerton ha propuesto que las ceremonias conmemorativas se distinguen por la rigidez de sus rituales, pues hasta los cambios más pequeños en la fecha, ruta o protocolos de la procesión eran impugnados a menudo. Así fue con el Paseo, en particular en los años de inestabilidad que precedieron a la independencia. En algunos lugares hubo legisladores de pensamiento liberal interesados en disminuir el poder de la monarquía, que suspendieron el Paseo mientras el depuesto rey Fernando VII estuvo ausente del trono entre 1808 y 1813. Fernando reinstauró el Paseo un año después de haber recuperado el trono. Después de la independencia, la mayoría de las colonias volvieron a abolirlo o a reconfigurarlo para que encajara en una nueva identidad nacional.[19]

Según el historiador mexicano del siglo XIX Lucas Alamán, un "desden" general por la conquista después de la independencia convirtió lo que había sido una de las festividades más ostentosas y tradicionales del período colonial en el día de un santo menor celebrado con "suma pobreza y frialdad". "Esta ceremonia", dice Alamán, "...podía ser ofensiva para los indios cuya conquista recordaba".[20] Quizá era ofensiva para algunos, pero para otros no. En Santiago de Guatemala, los descendientes de conquistadores nahuas y oaxaqueños desempeñaban un papel protagónico en el Paseo del Pendón Real, y parecen haberlo representado con orgullo. Cuando el Presidente de la Audiencia y los

---

[18] Rangel, *Historia del toreo*, págs. 20 y 59. Sobre los conflictos por servicios como alférez real en Santiago de Guatemala, véanse AGCA A1, leg. 5917, exp. 50990 (1619–1691); AGCA, leg. 2311, exp. 15790 (1619–1691); AGCA A1, leg. 2861, exp. 25931 (1790); AGCA A1, leg. 2263, exp. 16423 (1808); y AGCA A1.2.9, leg. 2822, exp. 25038 (1820). Sobre los conflictos por los costos y el control de la ceremonia, véase AGCA A1.1, leg. 2818, exp. 24921, "Que se mantenga la costumbre de usar gualdrapas sin adornos en el paseo del Pendon Real" (1805).

[19] Francisco Bauzá, *Historia de la dominación española en el Uruguay* (Montevideo: Tip. de Marella Hnos., 1881), II, págs. 179 y 416–417; AGCA A1, leg. 4012, exp. 30646, "Que durante Santa Cecilia el predicador no observó las atenciones que merece el ayuntamiento" (1737), y exp. 30655, "Que el Rdo P. profirió ciertas recriminaciones a los miembros del ayuntameinto durante Sta Cecilia" (1753). Sobre la restauración del Paseo por Fernando VII, véase Fermín Martín de Balmaseda, *Decretos del rey don Fernando VII* (Madrid: Imprenta Real, 1819), II, págs. 98–99.

[20] Lucas Alamán, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808, hasta la época presente* (México: Imprenta de J.M. Lara, 1850), III, págs. 265–266.

notables de la ciudad se acercaban a la catedral con el estandarte real y la imagen de Santa Cecilia, un grupo numeroso de milicianos mexicanos de Ciudad Vieja recibía a la comitiva con "cortesías ... a su estilo militar e inveterado en memoria de haber sido auxiliares de la Conquista, como descendientes de los Tlascaltecas y Mexicanos que vinieron con el Adelantado Don Pedro Alvarado".[21] Vestidos con uniformes de gala al estilo español, de pantalones bombachos forrados de terciopelo y botas, casacas de cuello alto y sombreros, los mexicanos saludaban el estandarte real con banderas y tambores y luego entraban a la catedral detrás de los funcionarios de la Audiencia. El dominico Francisco Ximénez señaló en sus escritos de alrededor de 1716 que los mexicanos también acompañaban la procesión por las calles. Después se hizo costumbre obsequiar una botella de vino a cada soldado mexicano, según relata un funcionario de 1764.[22]

Las primeras descripciones de la participación de los mexicanos en el Paseo del Pendón Real son de mediados del siglo XVII y las más detalladas, de la segunda mitad del siglo XVIII. Un conflicto entre las milicias de Ciudad Vieja y un teniente del alcalde mayor regional que había encargado nuevos uniformes para los mexicanos en 1777 nos muestra que cada una de las diez parcialidades de Ciudad Vieja organizaba y dirigía sus propias milicias. Luego, éstas se dividieron en dos compañías, la de Tascala para los de la parcialidad homónima y la de Mexicanos para todas las demás. La mitad de los miembros de cada milicia acostumbraba a marchar en el Paseo del Pendón Real todos los años. Los registros contables indican que la Compañía de Mexicanos combinada era dos veces más grande que la de Tascala. Las otras milicias que le seguían en tamaño, en orden descendente, eran de Cholula y Otumpa; Tenustitan y Teguantepeque con igual número de miembros cada una; Tatelulco, Chinampa

---

21 AGCA A1, leg. 2263, exp. 16447, "Ceremonial de esta Real Audiencia, aprobado 1787 y reformado 1808" (1808), fol. 6v.

22 Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, pág. 176; AGCA A1.2-1, leg. 1982, exp. 13541, "Cuenta de gastos en las festividades religiosos" (1764), fol. 178; y AGCA A1, leg. 2263, exp. 16447, "Ceremonial de esta Real Audiencia, aprobado 1787 y reformado 1808" (1808). Curcio-Nagy señala una participación similar de la nobleza indígena en el Paseo en la Ciudad de México, pero sólo a partir de 1721 y sin mencionar el traje de milicias o militar; véase Curcio-Nagy, *The Great Festivals*, págs. 78–79. Sin embargo, una ceremonia que parece muy similar al Paseo se celebraba el día del santo patrón del minúsculo asentamiento español de Villa Alta, Oaxaca, en la que los "indios conquistadores" nahuas del pueblo guarnición de Analco tomaron parte en 1683 y probablemente también durante muchos años antes; véase Yannakakis, *The Art of Being In-Between*, págs. 207–210.

y Quahquechula; y Tescuco y Reservados también con la misma cantidad de integrantes cada una. Según los libros de contabilidad, 188 descendientes de indios conquistadores de Ciudad Vieja, engalanados con vistosos uniformes, se formaron en fila fuera de la entrada a la catedral de Santiago para cumplir con sus obligaciones ceremoniales durante el Paseo del Pendón Real de 1777.[23]

El papel más obvio de las milicias en el Paseo del Pendón Real era celebrar el legado de los conquistadores en Ciudad Vieja. Este papel, según un funcionario español de 1810, era "privilegio privativo" de los "Nobles Mexicanos y Tlaxcaltecas que acompañaron al Muy Ilustre Señor don Pedro de Alvarado y tuvieron tanta parte en la conquista de este reyno", privilegio que el Gobierno colonial debía apoyar, incluso financieramente si era necesario.[24] Por diversas razones y en distintos momentos, tanto europeos como mexicanos apreciaban la representación ritual de su alianza mutua en Guatemala "desde tiempos inmemoriales" (frase estándar que ahora se refería a una historia colonial compartida, no a la historia precolombina).[25] Cabe recordar que en el Capítulo 4, la familia López de Santa Cruz Chiquimulilla, descendientes de conquistadores acolhuas, viajaban periódicamente desde sus nuevos hogares en la costa sur de Guatemala a Ciudad Vieja para "marchar de soldados" en la "obligación" y "privilegio" de las "vesperas y días de Santa Sesilia ... reconosiendo siempre su orígen".[26] Quizá una coincidencia afortunada era que el Paseo se realizaba en noviembre, cuando empezaba la estación seca y era más fácil dejar las milpas para viajar. Asimismo, surge la pregunta de si el Paseo del Pendón Real anticipaba la celebración de la fiesta titular de Ciudad Vieja en honor de su santa patrona, la Inmaculada Concepción, que se celebraba el 8 de diciembre. (¿Podían los mexicanos haber influido para que se rechazara cualquier propuesta de trasladar el Paseo al mes de julio, una época del año que

---

[23] AGCA A1.71.4, leg. 5372, exp. 45460, "Ocurso de los yndios de Ciudad Vieja, alias Almolonga, sobre que se les cobra a cada Miliciano de los que salen en el Paseo de Sta Cecilia 6 pesos 5 ½ reales..." (1777).

[24] AGCA A1, leg. 222, exp. 5218, "El N.A. solicitando lisencia para sacar 250 pesos del fondo de Propios para construir 30 bestidos para los Yndios de Ciudad Vieja en los actos del Paseo de Sta Secilia" (1810), fols. 1r y 2v.

[25] La expresión proviene de los alcaldes y regidores de Ciudad Vieja, AGCA A1, leg. 4012, exp. 30661 (1778).

[26] AGCA A3.16, leg. 2887, exp. 42264, "Las justicias del pueblo de Sta Cruz Chiquimulilla..." (1680).

era más inconveniente?) Tanto para los López como para muchos inmigrantes hoy día, el regreso a las celebraciones anuales significaba mantener el vínculo con sus raíces personales y colectivas.[27] En términos materiales, respaldaba su reivindicación del derecho a que se les exonerara de tributar. Actuar como militares les recordaba a los López y a otros mexicanos de Guatemala exactamente a qué lado del colonialismo pertenecían, al de los conquistadores y no al de los conquistados. Identificarse de esta manera los diferenció de otros indígenas como personas, como familia y como parte de una comunidad. En el Paseo del Pendón Real era evidente la posición privilegiada de Ciudad Vieja como pueblo de indios conquistadores.

El lugar tan prominente que ocupaba Ciudad Vieja en el Paseo del Pendón Real podía inspirar angustia y oportunismo a la vez. En 1777, el teniente español que había encargado nuevos uniformes para los miembros de las milicias de Ciudad Vieja, justificó los gastos con la explicación —quizá con fingido horror— de que en años anteriores sus trajes y supuesta borrachera por días y días habían constituido una vergüenza. El teniente aducía, para defenderse de los cargos que se le imputaban, que su respeto por el ritual le había llevado a pagar de su propio dinero —aun cuando esperaba que los indígenas le reembolsarían— unos trajes más apropiados para la ocasión. (Por último, sus superiores decidieron que el teniente se había excedido de su autoridad y en todo caso los uniformes eran más costosos de lo necesario). Por otra parte, el Cabildo español de la nueva capital de la Audiencia de Guatemala, que se había trasladado de Santiago al siguiente valle después del terremoto de 1773, utilizó halagos y promesas de ayuda económica para asegurarse de que las milicias de Ciudad Vieja tomaran parte en el Paseo de 1810. Cuando los mexicanos presentaron su "absoluta imposibilidad de continuar en esta ceremonia" ese año por su pobreza, el Cabildo votó a favor de pagar por sus uniformes y destacó su obligación de apoyar a los "descendientes de los Nobles Mexicanos y Tlaxcaltecas" de Ciudad Vieja, que

> han concurrido siempre el día que se recuerda este suceso [de la conquista de este reyno] a celebrar con nosotros el engrandecimiento de Castilla, y su incorporación

---

[27] Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*, pág. 332; y Sam Quinones, *Antonio's Gun and Delfino's Dream* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007), pero véase también las tensiones suscitadas por la ayuda para financiar estas festividades en la Oaxaca de hoy en John Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995).

> a la Corona. La ley que dispone que el Labaro Real se enarbole con el posible decoro y aparato, ha tenido su cumplimiento en Guatemala por parte de estos indios, que son sus pomposos arcos triunfales, con su milicia y concurrencia dan a la funsion toda la Magestad que se requiere.[28]

Era obvia la importancia que tenía la participación de los mexicanos en el Paseo del Pendón Real para el Cabildo español. Las milicias de Ciudad Vieja eran parte reconocible y antigua de la fiesta cívica más importante de Santiago, y su presencia reflejaba la estabilidad de esa tradición en tiempos de inestabilidad.

Todavía a finales de la época colonial en Guatemala, el Paseo era importante para los mexicanos, del que buscaban sacar provecho político. No podemos saber si sus alegatos de pobreza eran sinceros en 1810. Puede ser que fuera un año difícil o que el viaje más largo a la nueva capital española hubiera disminuido su entusiasmo por el Paseo. Talvez perseguían obtener uniformes gratuitamente o tenían algún interés político. En todo caso, se daban cuenta de que los españoles valoraban su participación, de lo cual se aprovechaban. Dos años después, la situación se invirtió. Cuando las Cortes de Cádiz, de tendencia liberal, abolieron la celebración del Paseo en todo el continente americano a principios de 1812, el Cabildo de la ciudad de Santiago solicitó de inmediato que se hiciera una excepción dados los "agravios" que su abolición causaría a los indígenas. Este intento, en parte como reacción a las protestas de los mexicanos contra la suspensión de la fiesta, sólo tuvo un éxito parcial. En julio, la Audiencia limitó las festividades del Día de Santa Cecilia a las ceremonias religiosas, pero estuvo de acuerdo con que los mexicanos recibieran a los funcionarios de Gobierno en la entrada a la catedral con sus uniformes de gala como acostumbraban. La preocupación de los mexicanos por su posible exclusión de las celebraciones del Día de Santa Cecilia en Santiago es obvia en su respuesta a esta decisión y en las garantías extendidas por el Cabildo español. Según el Ayuntamiento, los mexicanos adoptaron su posición usual de cooperación (que era parte de su reputación de indios conquistadores) al responder

> unánimemente quedar prontos a cumplir con la Real resolución, manifestando al mismo tiempo su agradecimiento por la consideración que han merecido al congreso nacional, y Consejo de Regencia, pidiendo unicamente se les permita en conservación y memoria de su representación y distinción asistir con sus insignias a la función de Yglesia hacer las descargas que han acostumbrado y con

---

[28] AGCA A1, leg. 222, exp. 5218, "El N.A. solicitando licencia..." (1810).

> el mismo objeto y de no caer de sus regalias y esenciones ni del concepto Publico con qual se les ha distinguido.

Por su parte, el Cabildo de la ciudad adujo en tono apaciguador que sólo deseaba ahorrarles a los mexicanos la costosa inconveniencia de prepararse para las festividades:

> Que en manera alguna se les despoja, ni perjudica a sus antiguos privilegios y costumbres a la posesión en que estan de nombrar sus oficiales de este orden destinados o distinguidos de sacar los arcos triunfales con que han asistido al paseo y función de la Yglesia y que en todo caso se les conservan las distinciones originarias que siempre se les ha reconocido ... se les recomiende a su Alcalde Mayor y padre cura para que haciendolo entender al Pueblo.[29]

El papel que asumieron los mexicanos y los funcionarios españoles en esta negociación, como vasallos leales y humildes los primeros, pero que también insistían en sus privilegios y defendían con beligerancia su posición; los últimos, seguros de su autoridad a pesar de su extraña disposición a tomar en cuenta las preocupaciones de los mexicanos, es (como veremos más a fondo en el Capítulo 6) coherente por completo con el lugar que los mexicanos habían creado para sí como indios conquistadores en Guatemala. Este estira y afloja político era un ritual cuidadosamente coreografiado, diseñado para que cada lado mantuviera su posición respectiva en la sociedad colonial. Sin embargo, no sólo estaba en juego defender estas posiciones en los salones del cabildo, sino también la puesta en escena más común, ostensible y pública de lo que significaba ser mexicano en la Guatemala colonial. Es por eso que los mexicanos insistían no sólo en participar sino también en conservar toda la solemnidad tradicional de la ceremonia que la Audiencia venía tratando de disminuir, incluso que se vistieran con sus uniformes de milicia española y dispararan armas de fuego. Por su parte, los funcionarios españoles no escatimaban esfuerzos para tranquilizar a todos los mexicanos de Ciudad Vieja, no sólo a los que pertenecían a las milicias, diciéndoles que ningún cambio en el Paseo pondría en riesgo su posición privilegiada.

---

[29] AGCA B1, leg. 6, exp. 257, "Autos sobre el cumplimiento al decreto aboliendo el Paseo del Pendón Real" (7 de agosto de 1812); AGCA B1.5, leg. 6, exp. 208, "Previniéndolo que si la ejecución de la abolición el paseo del Pendón Real causaba agravio a los indios, suspendiera su ejecución" (7–12 de enero de 1812); y AGCA B1.5, leg. 5, exp. 180, "Abolir todo símbolo que recuerde la conquista, como el Estandarte Real" (29 de julio de 1812).

El Paseo del Pendón Real era un ritual muy español en el que los mexicanos se habían introducido. Esta realidad es menos obvia en el caso de la Fiesta del Volcán, un simulacro de batalla entre mexicanos y kaqchikeles al pie de un enorme volcán falso que llenaba la plaza principal de Santiago. La Fiesta del Volcán no tenía fecha fija, sólo se celebraba en ocasiones especiales para festejar acontecimientos como nacimientos en la familia real y ascensiones al trono. Casi toda la información sobre esta fiesta se encuentra en la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán, quien dedicó un capítulo a esta celebración y a los acontecimientos históricos de los que se derivó.[30] Según él, la Fiesta del Volcán conmemoraba la batalla final protagonizada en 1526 entre los españoles junto con sus aliados k'iche's y mexicanos al mando de Pedro de Puertocarrero, y las fuerzas rebeldes encabezadas por el señor kaqchikel Sinacam (Kaji' Imox) y el señor k'iche' Sequechul (B'eleje' K'at). En su típico estilo poético, Fuentes y Guzmán describe varios momentos electrizantes de enfrentamiento entre los dos lados; los ataques de los "rebeldes" y la tenaz respuesta de los españoles; y el asalto final de los españoles cerro arriba (con mucha ayuda de arqueros k'iche's aliados provenientes de Quetzaltenango) para derrotar con estrategia, no por el tamaño de sus tropas, a unos rebeldes numerosos pero desorganizados. Al final de la narrativa histórica de Fuentes y Guzmán, Sinacam y Sequechul son capturados y pasan quince años en prisión.

El historiador guatemalteco Francis Polo Sifontes descarta esta versión del pasado como puras "fantasías".[31] La ciudad en riesgo, Santiago en Iximché, era en realidad poco más que un campamento militar que sólo sobrevivió unos cuantos meses después de su fundación en 1524. Dos años más tarde, los españoles y sus aliados nahuas estaban acampados en Olintepeque donde podían defenderse mejor. La alianza entre kaqchikeles y k'iche's en contra de los españoles, que no se menciona en ninguna otra fuente, también parece

---

30 Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, págs. 346–350. Véanse también el relato del capitán militar Martín Alonso Tovilla, quien por casualidad estuvo presente en la Fiesta del Volcán que se realizó para celebrar el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos en Santiago en 1631, en Martín Alonso Tovilla, *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manche y Lacandon, en Guatemala*, France V. Scholes y Eleanor B. Adams, editores (Guatemala: Editorial Universitaria, 1960), págs. 153–154; y Fray Antonio de Molina, presente en la misma celebración, en Fray Antonio de Molina, *Antigua Guatemala: memorias de Fray Antonio de Molina*. Transcripción de Jorge del Valle Matheu (Guatemala: Unión Tipográfica, 1943), pág. 24.

31 Polo Sifontes, *Los cakchiqueles*, pág. 88.

inverosímil. De acuerdo con el *Memorial de Sololá*, Kaji' Imox y B'eleje' K'at dirigieron una campaña contra los españoles que duró desde 1524 hasta 1530. Los dos evadieron su captura en esta primera guerra, pero por último se rindieron a Pedro de Alvarado en 1530.[32] Polo Sifontes y su colega J. Daniel Contreras señalan que los k'iche's eran aliados de los españoles en esta etapa de la historia de Guatemala. Plantean también que Kaji' Imox emprendió una segunda campaña en contra de los españoles en 1535 junto con otro señor kaqchikel, Kiyawit Kawoq. De ser así, las cosas no salieron muy bien esta segunda vez. El *Memorial de Sololá* registra que los dos fueron capturados, hechos prisioneros y ejecutados por ahorcamiento en 1540. Esta secuencia de eventos, dice Polo Sifontes, "dará origen a la leyenda y baile del Volcán que se practicará a lo largo de la época colonial".[33]

Fuentes y Guzmán combinó en una sola las dos guerras kaqchikeles en contra de los españoles. El cronista también ubica el arresto de Sinacam y Sequechul (y, por ende, su salida de escena) antes de la fundación de la ciudad de Santiago en Almolonga el Día de Santa Cecilia en 1527. El resultado es una narración nítida y lineal de invasión, asentamiento, rebelión, triunfo sobre los insurgentes, y la consecución de la paz en la nueva colonia. La antropóloga Victoria Bricker ha calificado esta representación de "mito de pacificación" y plantea que es a través de este mito que los europeos y ladinos en general han interpretado todos los conflictos étnicos de Mesoamérica desde el siglo XVI.[34] Según la versión de Fuentes y Guzmán, Sinacam y Sequechul no trataban de expulsar a los invasores de su territorio, ni siquiera hacían traición a una alianza, sino que cometían un acto de sedición contra la Corona española. Fuentes supone que los kaqchikeles se sometieron por completo a la autoridad del rey español cuando se aliaron con los invasores en contra de sus enemigos, los k'iche's, en 1524. Presume también que en 1526 los españoles no eran

---

32 Otzoy, *Memorial de Sololá*, págs. 188–189, y el ensayo introductorio de Contreras, pág. xxvi; y Maxwell y Hill, *Kaqchikel Chronicles*, págs. 260–262 y 277.

33 Polo Sifontes, *Los cakchiqueles*, pág. 94. Polo Sifontes utiliza la cita en Fr. Francisco Vásquez de los registros desaparecidos del Cabildo de 1540, que señalaban la partida de Pedro de Alvarado a las islas de las Especias en mayo y la preocupación de los que quedaron de que "Cinacan" y "Sachil" se escaparan de la cárcel y empezaran otra guerra; véase Vásquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, I, pág. 39. El *Memorial de Sololá* relata la ejecución por ahorcamiento de Kaji' Imox y Kiyawit Kawoq ese mismo mes y año. Véase Maxwell y Hill, *Kaqchikel Chronicles*, pág. 287.

34 Bricker, *The Indian Christ, the Indian King*, pág. 6.

una fuerza reducida de invasores militares abandonados por su líder principal, Pedro de Alvarado, sino que habían establecido un dominio contra el cual rebelarse. Según estas premisas, las acciones de Sinacam y Sequechul eran actos individuales que constituían crímenes de rebelión y debían ser castigados, a diferencia de la lealtad de los señores k'iche's de Quetzaltenango, que proporcionaron miles de guerreros para luchar contra estos dos hombres malos y sus "pueblos conspirados". Puertocarrero y sus consejeros no tuvieron que reaccionar desde una posición de debilidad, sino que controlaban la situación y decidieron actuar de manera racional al votar en consejo de guerra a favor de pelear con los kaqchikeles después de muchos gestos de paz.[35] No terminaron la conquista sino que simplemente la defendieron. Tampoco es una historia de españoles contra indígenas. Fuentes y Guzmán relata la historia de aquéllos que eran obedientes a la Corona española —los tlaxcaltecas y mexicanos, y los señores k'iche's de Quetzaltenango— en comparación con los que no lo eran. La derrota y encarcelamiento de Sinacam y Sequechul —aunque llama la atención que su ejecución no— trajeron por fin paz al más nuevo de los territorios españoles. La ciudad española de "Goathemala" en Iximché, fundada en 1524 y amenazada por la violencia, pudo trasladarse al año siguiente a un lugar seleccionado por los conquistadores: Almolonga.

La Fiesta del Volcán seguía un guión similar, pero aún más simplificado. Incluso antes de que Fuentes y Guzmán la describiera, uno puede imaginarse a partir de su narrativa histórica cómo se habrán representado algunas escenas teatrales. En esta narrativa, los rebeldes actúan "como ladrones", sin orden, pelean entre ellos y no son capaces de plantearse una estrategia para derrotar a los españoles, a pesar de ser muy numerosos. Surgen personajes prominentes, entre quienes el principal era Pedro de Puertocarrero como el héroe, mientras que Sinacam y Sequechul eran los villanos. Fuentes y Guzmán menciona a algunos soldados españoles como Francisco Castellón, Alonso de Loarca, Sancho de Barahona y Gaspar de Polanco, cuyos nombres son conocidos todos de Justicia 291 porque atestiguaron a favor de los mexicanos. Cabe preguntarse si la Fiesta del Volcán particularizó a algunos de estos personajes mencionados en la narrativa histórica de Fuentes y Guzmán, así como Alvarado, Puertocarrero y

[35] Compárese con las narrativas retrospectivas de la conquista en los Andes, que también hacen que las acciones de los españoles parezcan serenas y racionales, en vez de reflejar la inestabilidad de estos encuentros iniciales, como argumenta Lamana en *Domination Without Dominance*.



Personajes del Baile de la Conquista de Guatemala que representan a los españoles Quirijol (izquierda) y Portocarrero (derecha), escenificado en Ciudad Vieja en 2005. Foto cortesía de Joel E. Brown.

Hernán Carrillo son representados individualmente en el Baile de la Conquista que se ejecuta en Ciudad Vieja hoy en día.[36]

Fuentes y Guzmán escribe que la Fiesta del Volcán empezó con la construcción del volcán en la plaza central de Santiago. Éste era una masiva estructura hecha de madera, adornada con follaje de la montaña y muchas flores, con grutas y espacios en los que estaban sueltos o enjaulados animales vivos como monos, ardillas, venados y jabalíes. En la cima del volcán se encontraba una pequeña casa de madera llamada casa real o del Rey. Así se preparaba la escena para empezar las festividades la noche anterior al día de la fiesta. Algunos habitantes de Santiago se quedaban levantados toda la noche para pasear en la calle, mezclarse con la gente en la plaza y gozar del sonido armonioso de cuernos, flautas y tambores que los músicos tocaban en el volcán y en su derredor. La música que se escuchaba con el volumen más alto provenía de la casa real en la cima del volcán. En la mañana, los trabajadores indígenas

---

36 Joel E. Brown y Oscar Antonio Cruz Quiñónez, *Traditional Dances of Ciudad Vieja, Guatemala*, 2ª edición (Longboat Key, Florida: Joel E. Brown, 2008), cap. 2.

regresaban a reponer el follaje del volcán y a prepararlo para la representación de la derrota de Sinacam y Sequechul.

A las tres de la tarde, un desfile de la infantería y caballería españolas entraba a la plaza desde dos direcciones. Detrás de éstas y desde otro punto de entrada ingresaban: "muchas tropas (que formarán el número de mil) de indios desnudos con sus *maztlates* y *embijados* á la usanza de la gentilidad de sus mayores, con plumas varias de *guacamayos* y pericos, con arcos y saetas despuntadas, otros con varas y rodelas á el estilo antiguo".

Después se presentaban bailes, música y ceremonias indígenas cuya "extravagancia y extrañeza", escribe Fuentes y Guzmán, divertían mucho a la muchedumbre. El espectáculo de los mayas locales culminaba con un baile ejecutado por los principales más ricos y de más alto rango del mayor suburbio indígena de Santiago, el pueblo mixto k'iche'-kaqchikel de Jocotenango, cuyo gobernador en el papel de Sinacam subía a su trono en la casa real, en la cima del volcán. Luego, dos compañías militares "de los indios de Ciudad vieja, que son descendientes de aquellos tlaxcaltecas nuestros amigos" entraban a la plaza. Se presume que eran de las compañías de Tascala y de Mexicanos. Estos soldados no se vestían como los demás indígenas con su atuendo nativo sino que llevaban uniformes al estilo español y con plumas, "guarnecidos y armados con espadas en cinta, arcabuces y picas". Iban acompañados de los abanderados, una legión de parientes y otros habitantes de Ciudad Vieja, que aunque sin uniforme también estaban "armados á modo de milicia". Todos los gobernadores y principales de Ciudad Vieja presidían el espectáculo vestidos con "galas aseadas y costosas á su usanza *tlaxcalteca*". La representación de la batalla empezaba cuando los mexicanos atacaban a los indígenas que protegían a Sinacam alrededor del volcán, con muchos gritos y el zumbido de las flechas disparadas hacia arriba. Cuando la batalla estaba por finalizar, las fuerzas defensoras se retiraban del volcán. El gobernador y los alcaldes de Ciudad Vieja capturaban a Sinacam, lo llevaban encadenado desde la cima del volcán, atravesaban la plaza y lo presentaban al Presidente de la Audiencia, que estaba sentado frente al palacio municipal de la ciudad.

A duras penas puede uno imaginarse una ritualización más dramática y jerárquica de la posición de los mexicanos como indios conquistadores en el Valle de Guatemala. Mientras Sinacam era derrotado, se traslapaban múltiples narrativas de conquista. La representación de su captura le recordaba a la audiencia española los mitos fundacionales sobre los que se basaba su supremacía durante la colonia. La caballería española indicaba el camino y detrás le seguían

sus leales aliados nahuas. La escena de la batalla en la que, según la narración de Fuentes y Guzmán sobre la Fiesta del Volcán, los españoles no participan mucho, evoca extrañamente el *Lienzo de Quauhquechollan*. Prefieren observar a los distintos grupos indígenas que se enfrentan en la batalla final de la conquista desde su posición superior, quizá confirmada por el lugar de honor que ocupan en la audiencia. Es posible que los animales liberados de las grutas trajeran a la memoria las ceremonias reales derivadas del pasado romano y visigodo de la España cristiana y las conquistas romanas de las que se consideraban herederos los españoles. Bernal Díaz del Castillo señalaba estas antiguas relaciones al describir la representación de una batalla similar entre "hombres salvajes" y "negros" que tuvo lugar en la Ciudad de México en 1539, en honor de la tregua acordada entre los reyes católicos rivales Carlos V de España y Francisco I de Francia. La liberación de animales de un bosque artificial en ese festival fue creación, según Díaz, de un descendiente de patricios romanos italoespañol inspirado en los juegos de la antigüedad.[37]

La narrativa de Fuentes y Guzmán nos muestra que los observadores españoles acostumbraban reducir a los participantes indígenas en la Fiesta del Volcán a unos cuantos grupos básicos. Los "mexicanos y tlaxcaltecas" de la narrativa histórica del cronista se vuelven tan sólo "tlascaltecas" en la Fiesta del Volcán. Asimismo, Fuentes y Guzmán describe como "tlascaltecas" a todos los integrantes de las milicias, funcionarios del pueblo y habitantes de Ciudad Vieja en ese entonces, a pesar de que una de sus dos compañías militares tiene que haber sido la de Mexicanos. Llama todavía más la atención que en la Fiesta del Volcán (a diferencia de la narrativa histórica) no hay mayas aliados de los españoles. Los k'iche's de Quetzaltenango, que complementaban en número y lealtad el ingenio español en la narrativa histórica, desaparecen por completo de la escena. Los mexicanos y tlaxcaltecas, apenas mencionados en el grueso del combate en la narrativa histórica, son aquí los principales protagonistas que pelean en nombre del imperialismo español. En esta representación de la conquista de finales del siglo XVII en Guatemala, los españoles les ordenan a sus aliados nahuas que ganen la batalla. Los mayas —representados por k'iche's

---

[37] David Lupher, *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America (*Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003); y Max Harris, *Aztecs, Moors, and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain* (Austin: University of Texas Press, 2000), págs. 123–129.

y kaqchikeles del Jocotenango de la época— no se dividen en sujetos leales y rebeldes sino que simplemente se rebelan y son (re)conquistados.[38]

Si bien es cierto que la Fiesta del Volcán afirmaba "la ideología de la superioridad de los europeos sobre los nativos", como lo ha expresado el historiador guatemalteco Jorge Luján Muñoz, también lo es que se basaba en la interpretación indígena de la historia, el orden social y cósmico, y el quehacer público.[39] El etnohistoriador Robert Hill ha descrito en detalle gran parte de este simbolismo mesoamericano en la Fiesta del Volcán.[40] Lo más obvio es que el sitio del poder político kaqchikel en la cima de una montaña, de cuyas cavernas interiores fluye una variedad de animales salvajes, se deriva de las asociaciones establecidas por los mesoamericanos entre las cuevas y la entrada fértil y sagrada al inframundo acuoso, la tierra y el cielo. Los animales enjaulados y liberados del interior del volcán de la Fiesta, como venados, loros, monos, pizotes, tapires y jabalíes, aparecen en pinturas rupestres mayas que datan del clásico temprano y continúan hasta ya entrado el período colonial, no sólo como motivos naturalistas sino también fundidos ritualmente con formas humanas.[41] Según propone Hill, los mesoamericanos habrían entendido que los animales dentro del falso volcán/montaña de la Fiesta eran tonas (animales que acompañan el espíritu de cada persona, del náhuatl tonalli) y espíritus de los antepasados que acostumbraban residir allí. La correlación entre ciertas montañas y sus submundos acuosos, y la identidad de un pueblo particular

---

38 Jocotenango estaba dividido en parcialidades k'iche's y kaqchikeles, y en 1736 los sacramentos se administraban en los dos idiomas; véase AHA Cofradías T1 1 #10 (1736), fols. 25–31.

39 Jorge Luján Muñoz, "Al día con el pasado: la Fiesta del Volcán". Suplemento Cultural, *Siglo Veintiuno* (Guatemala, 24 de abril de 1997).

40 Robert Hill, *Colonial Cakchiquels: Highland Maya Adaptation to Spanish Rule, 1600–1700* (Fort Worth, Texas: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), págs. 1–9.

41 Sobre cuevas y montañas, véanse Andrea Stone, *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting* (Austin: University of Texas Press, 1995); Eugenia Robinson, "Memoried Sacredness and Internal Elite Identities: The Late Postclassic at La Casa de los Golondrinas, Guatemala", en Inés Domingo Sanz, Dánae Fiore y Sally K. May, editores, *Archaeologies of Art: Time, Place, and Identity* (Walnut Creek, California: Left Coast Press, Inc., 2008), págs. 131–150; James E. Brady y Keith M. Prufer, editores, *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use* (Austin: University of Texas Press, 2005); y James E. Brady y Wendy Ashmore, "Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya", en Wendy Ashmore y Arthur Bernard Knapp, editores, *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), págs. 124–145.

—ejemplificada en el símbolo pictográfico nahua para altepetl— también la habrían compartido mayas y mexicanos. Los mesoamericanos solían construir sus templos principales en lo alto o en imitaciones de montañas, y la pictografía nahua para conquista reflejaba lo que tendía a suceder en la vida real: un templo en llamas en una montaña.

En la Fiesta del Volcán, según nos cuenta Fuentes y Guzmán, no se destruían ni la casa real en la cima del falso volcán ni tampoco éste. De acuerdo con Hill, se dejaba abierta la posibilidad de batallas futuras y quizá reveses de fortuna. Aunque la casa real hubiera sido destruida y Sinacam ejecutado ritualmente, no habría significado un acontecimiento histórico único y definitivo para los mesoamericanos. La Fiesta del Volcán era más bien la representación de un conflicto prototípico que, de acuerdo con los conceptos mesoamericanos de tiempo e historia, se repetiría a intervalos predecibles en el futuro. Españoles y kaqchikeles juntos constituían una dualidad jerárquica complementaria, cada uno en armonía no en oposición con el otro, en la que alternaban "de una manera continua e interdependiente sin resolución final".[42] La Fiesta del Volcán puede o no haber servido para que los kaqchikeles "enmascararan su propio mito de recuperación territorial", pero situaba su derrota como parte de la continuidad de un ciclo cósmico más largo.[43] En términos más inmediatos, ofrecía la oportunidad de representar el poder político y espiritual de los kaqchikeles sin ambages y con autorización oficial en el corazón de la ciudad de los colonizadores. Tanto para participantes como para espectadores tiene que haber sido una reconstrucción estimulante del pasado maya vestirse con toda la elegancia imaginada de la era precristiana y precolonial; llevar al gobernador de Jocotenango a la cima de la montaña en una litera "adornada y compuesta" de plumas de quetzal; ver a grupo tras grupo de mayas ejecutar bailes ceremoniales, y defender la montaña al mando de capitanes reconocibles por sus plumas de

---

[42] James Maffie, "Pre-Columbian Philosophies", en Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Otávio Bueno, editores, *A Companion to Latin American Philosophy* (West Sussex, England: Wiley-Blackwell, 2010), pág. 15; Hill, *Colonial Cakchiqueles*, págs. 7–8; Bricker, *The Indian Christ, the Indian King*, pág. 179; y Nancy Farriss, "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan", *Comparative Studies in Society and History* 29: 3 (julio de 1987), págs. 566–593; sobre la dualidad en el pensamiento maya moderno, véanse Sergio Navarrete Pellicer, *Maya Achi Marimba Music in Guatemala* (Philadelphia: Temple University Press, 2005), cap. 3; y Garrett Cook, *Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highland Town* (Austin: University of Texas Press, 2000), pág. 87.

[43] Harris, *Aztecs, Moors, and Christians*, pág. 160.

quetzal e insignias distintivas. Es más, escribe Fuentes y Guzmán, el traje del gobernador de Jocotenango era "tan estimable y de aprecio" que el gobernador de Itzapa ofreció quinientos pesos por hacer el papel de Sinacam para la dedicación de la tercera catedral de Santiago en noviembre de 1680.[44] (La oferta fue rechazada).

Con tan pocos datos, sólo nos queda adivinar los significados más profundos que pueden haber estado ocultos en la procesión de Sinacam montaña arriba, pero su viaje iguala casi con exactitud el de los santos en los guachibales mayas de la época colonial (cultos privados a los santos encargados y patrocinados por familias pudientes), en cuyos días festivos "la imagen [del santo] era sacada en literas fabulosamente decoradas con caras plumas, [con] bailes que también incluían costosos atuendos de plumas, y una fiesta para parientes y amistades".[45] Los bailes que acompañaban a Sinacam son similares a los que describe el dominico Thomas Gage en la década de 1630. En éstos aparecen bailarines vestidos con vistosos atuendos en el papel de fieras salvajes, a las que ritualmente se captura, mata y se da como alimento a los santos en lugar de los dioses "paganos". Hill equipara estos bailes al ritual kaqchikel *xq' ul*, "que parece haber sido una celebración de guerra y transformación del nagual".[46] El fuerte zumbido de flechas al que se refiere Fuentes y Guzmán puede haber evocado los antiguos rituales de sacrificio con flechas que siguen presentes hasta el día de hoy en el más conocido baile-drama de Guatemala, el *Rab'inal Achi*.[47] En otras partes de su crónica, Fuentes y Guzmán expresa su preocupación de que estos bailes indígenas del período colonial coquetearan con antiguos paganismos, pero no manifiesta el mismo escrúpulo en su descripción de la Fiesta del Volcán.[48] Dedica pocas palabras a los atuendos de los tlaxcaltecas, en su mayoría de estilo español, y se detiene menos en la victoria que obtuvieron en la montaña que en la batalla de los kaqchikeles para defenderla. Los habitantes

---

44 Annis, *The Architecture of Antigua Guatemala*, pág. 50.

45 Hill, *Colonial Cakchiquels*, págs. 93–94; y Adrian C. van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524–1821* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pág. 89.

46 Hill, *Colonial Cakchiquels*, págs. 96–98.

47 Van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter*, cap. 8.

48 Véase Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, 12ª edición (Guatemala: Ediciones en Marcha, 1992), pág. 211.

de Ciudad Vieja pueden haber representado a los máximos vencedores en la Fiesta del Volcán, pero al parecer no eran, ni por asomo, tan interesantes de observar para Fuentes y Guzmán.

Es probable que los mexicanos y tlaxcaltecas de Ciudad Vieja hubieran compartido con los mayas locales una interpretación en esencia mesoamericana del simbolismo de la Fiesta del Volcán. A pesar de su asociación con los conquistadores y orgullosa reputación de estar entre los primeros conversos al cristianismo, los mexicanos de Ciudad Vieja y otras partes fueron objeto de las reprimendas de los sacerdotes cristianos durante todo el período colonial por muchas de las mismas ofensas espirituales de las que acusaban a los mayas, desde ver a Cristo como una deidad precolombina hasta bailar fandangos frente a los santos en las casas de cofradía, que cabe sospechar no eran tan sólo asuntos seculares.[49] No obstante, también parece una suposición razonable que su interpretación de la Fiesta del Volcán hubiera variado bastante de la que tenían los mayas. Después de todo, su papel en esta representación era de vencedores no de vencidos y quizá también tenían sus historias particulares con las que podían compararla. Sólo para citar uno de los ejemplos más obvios, en la historia mítica de los tenochcas, la sanción divina de la guerra tuvo lugar en Coatepec, el cerro de las serpientes, donde su deidad patronal Huitzilopochtli nació y asesinó a sus hermanos rivales. Huitzilopochtli expulsó de la montaña a los que había derrotado, un acto que se representaría ritualmente en los sacrificios humanos del Templo Mayor en Tenochtitlán. Quizá para los descendientes de conquistadores indígenas en Guatemala, cuya mayoría era de ascendencia nahua, ver a sus esposos, hermanos e hijos apoderarse del templo de Sinacam y bajarlo a la fuerza, encadenado, haya tenido un efecto muy distinto al que tenía para los demás actores de Jocotenango.

El papel de los mexicanos como españoles en la Fiesta del Volcán evocaba los triunfos de sus antepasados en las guerras contra el imperialismo azteca y como aliados de la conquista española. La montaña artificial con grutas donde había animales enjaulados era equiparable a los ritos calendáricos como los que se realizaban para honrar a Tlaloc, dios de la lluvia. La confrontación entre mayas incivilizados y españoles civilizados revivía el recuerdo de representaciones de batallas entre los incivilizados chichimecas y los civilizados otomíes. Harris argumenta que estas fiestas se representaban ante funcionarios españoles en

[49] Christenson, *Art and Society*, pág. 191, de Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*; y AHA Cofradías T3 105 #4 (1748).

el período colonial, como la citada batalla entre hombres salvajes y negros que tuvo lugar en la Ciudad de México en 1539, la celebración tlaxcalteca de Corpus Christi en la que se representó la conquista de Jerusalén ese mismo año, y la fiesta xochimilca de moros y cristianos celebrada para darle la bienvenida al virrey en 1586. Plantea, asimismo, que en todas estas fiestas, los participantes indígenas se apropiaban de la narrativa europea de conquista triunfante al presentarse como conquistadores, y a Cortés, Pedro de Alvarado y otros españoles prominentes como moros y turcos.[50] Los tlaxcaltecas, en particular, conmemoraban sus triunfos sobre españoles y mexicas en 1519–1521 por medio de representaciones teatrales creadas y actuadas con colaboración española.

De la misma manera, los mexicanos de Ciudad Vieja conmemoraban su triunfo sobre los mayas de Guatemala en la Fiesta del Volcán vestidos a la usanza europea, pero sin ayuda de los españoles que vivían en Santiago. La caballería española que entraba a la plaza se unía al público reunido para ver las nobles hazañas de los mexicanos. El traje español de los milicianos mexicanos los distinguía y hacía parecer civilizados frente a los kaqchikeles con sus atuendos indígenas. El poder transformador de vestirse y desfilar con estos trajes difícilmente puede sobreestimarse, pero los gobernadores y alcaldes de Ciudad Vieja también se transformaban en señores tlaxcaltecas vestidos de gala, y eran ellos quienes dirigían la batalla. En un sentido, la Fiesta del Volcán no representaba la conquista de Guatemala como una hazaña española sino mesoamericana. El Paseo del Pendón Real en el Día de Santa Cecilia acataba normas más reconocibles como europeas. En este caso también, los mexicanos no representaban el papel de subordinados sino de vencedores y aliados al combinar atuendos rituales indígenas con uniformes militares formales y armas europeas; recibir a los funcionarios de la Audiencia en la entrada de la catedral, y marchar con esos mismos funcionarios de alto rango por toda la ciudad de Santiago.

Para los mexicanos de Ciudad Vieja, estos espectáculos reafirmaban una igualdad con los españoles que era menos posible en otros momentos y contextos. Volvían a grabar en las memorias de los mexicanos un sentido de su historia única en Guatemala, a través de gestos, trajes y ritos que se repetían con regularidad. Incluso recibir una botella de vino de los funcionarios españoles al

---

[50] Harris, *Aztecs, Moors, and Christians*, págs. 127–130; y Eleanor Wake, "Sacred Books and Sacred Songs from Former Days: Sourcing the Mural Paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpan", *Estudios de Cultura Náhuatl* 31 (enero de 2000), págs. 106–140.

final del Paseo constituía un acto que podía estar lleno de significados, en vista del tropo de las borracheras de los indios que tanto dominaba el discurso de la élite española y criolla. Estos espectáculos públicos también representaban y reforzaban el estatus liminal de los mexicanos en la colonia. Permitirles que entraran a la iglesia en procesión para las vísperas de Santa Cecilia era un privilegio otorgado por el Gobierno colonial y la Corona, en parte porque los mexicanos no habían dejado de ser "indios". La Fiesta del Volcán era una celebración conjunta de mayas guatemaltecos, mexicanos y tlaxcaltecas de Ciudad Vieja que representaban la Fiesta del Volcán para beneficio de los funcionarios de la Audiencia y otros espectadores urbanos de Santiago. Aunque los gobernadores mexicanos se convertían en tlaxcaltecas en esta representación teatral, las milicias de los mexicanos, en el papel de españoles, conquistaban a los indígenas incivilizados. El último acto, la entrega de Sinacam al Presidente de la Audiencia, era en el fondo un gesto de obediencia a los europeos. De ahí que la ritualización del estatus de conquistadores de las milicias de Ciudad Vieja en esta fiesta sirviera no sólo para diferenciar sino también para identificar a los mexicanos como un grupo élite de cara a los mayas guatemaltecos, que sin embargo ocupaba un lugar subordinado en la jerarquía de la sociedad colonial. A través de sus representaciones en conmemoración de la conquista, para citar a Catherine Bell, los mexicanos de Ciudad Vieja entablaban un proceso de "renegociación delicada y continua de las distinciones e integraciones provisionales para evitar encontrarse en la práctica con las discrepancias y conflictos que serían demasiado aparentes si "el todo" fuera evidente".[51]

PILARES DE MEMORIA: MILICIAS, COFRADÍAS Y CABILDOS

Las celebraciones de conquista reafirmaban públicamente la identidad de los mexicanos como indios conquistadores, pero éstas no eran frecuentes. Desde una perspectiva más cotidiana, las instituciones coloniales como las milicias, las cofradías y los cabildos contribuyeron a determinar el significado de ser mexicano en Ciudad Vieja. Éstas también proporcionaban un marco que reafirmaba la identidad de los mexicanos y sus privilegios ante el mundo exterior.

---

[51] Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pág. 125.

Eran igualmente importantes las interacciones, basadas explícitamente en una herencia compartida e intereses comunes, que estas instituciones fomentaban entre los habitantes de Ciudad Vieja. Nos permiten entrever el tipo de actividades que contribuían a unir a los mexicanos de Ciudad Vieja como una comunidad no siempre armoniosa pero con rasgos distintivos, al invocar su memoria colectiva como indios conquistadores y crear nuevas memorias tanto buenas como malas de su vida juntos en Guatemala.

La existencia misma de las diez milicias de Ciudad Vieja distinguía a los mexicanos como conquistadores frente a la población maya, ya que la mayoría de mayas guatemaltecos y otros grupos indígenas tenían legalmente prohibido formar milicias o portar armas.[52] Las milicias, por estar su base en las parcialidades de Ciudad Vieja, también reavivaban las particularidades étnicas del pueblo. Además de participar en el Paseo del Pendón Real, que se celebraba todos los años, y en la Fiesta del Volcán, que tenía lugar en ocasiones, las milicias marchaban en dos importantes fiestas del calendario católico de Guatemala: Corpus Christi y Semana Santa. Es muy probable que cada milicia también marchara en las celebraciones del día del santo patrón de su correspondiente parcialidad. Los miembros de la milicia patrullaban el pueblo, capturaban a personas acusadas de algún delito y las llevaban a la cárcel. Escuchaban peticiones y quejas de los habitantes de Ciudad Vieja para juzgar sus méritos y atestiguaban en nombre de aquéllos que se encontraban en medio de litigios en el sistema de justicia español. (Vale la pena señalar que en comparación con sus contrapartes en otros lados del sur de Mesoamérica, hay poca evidencia de que después del primer siglo de conquista los mexicanos de Ciudad Vieja estuvieran encargados de hacer cumplir las leyes coloniales fuera de su propia comunidad).[53] Un sistema de capitanes, sargentos y tenientes dirigía cada cuerpo de soldados. Alcanzar los más altos grados de la milicia tiene que haber significado años de inversión económica para armas, uniformes, banderas, instrumentos musicales y otros suministros durante todo el año, además de las cuotas anuales pagadas

---

[52] En Stephen Webre, "Las compañías de milicia y la defensa del istmo centroamericano en el siglo XVII: el alistamiento general de 1673", *Mesoamérica* 14 (1987), págs. 511–529, se analiza una excepción interesante.

[53] Para fines de contraste, véase Yannakakis, *The Art of Being In-Between*, págs. 210–211; sobre ejemplos de mexicanos de Ciudad Vieja que imponían la disciplina colonial a indígenas vecinos, véanse Sherman, *Forced Native Labor*, págs. 103–104; y AGCA A1.15, leg. 4078, exp. 32361, "Contra los yndios de San Antonio Aguas Calientes" (1573).

a los sargentos españoles de las milicias de Santiago y al cura párroco local.[54] Las milicias de Ciudad Vieja no eran tan sólo instituciones ceremoniales que desempolvaban sus uniformes y armas para las fiestas ocasionales sino parte visible de la vida cotidiana y gobernanza del pueblo.

Es paradójico que las milicias ayudaran a mantener las parcialidades como entidades distintas, incluso si éstas crecían, se encogían y se vinculaban cada vez más a las realidades locales que a los lugares de los que llevaban el nombre. La Parcialidad de Tascala es un buen ejemplo. Difícilmente se puede culpar a Fuentes y Guzmán por realzar la Compañía de Tascala en la Fiesta del Volcán. Si el traje de los soldados ayudaba a los observadores a distinguir las compañías o los escuadrones de milicias de las parcialidades, el contingente de los tlaxcaltecas habría dominado la escena. El tamaño de las milicias reflejaba la prominencia de Tascala en Ciudad Vieja. La ración de alimentos que esta parcialidad proporcionó al cura de la parroquia en 1720 fue la mayor del pueblo junto con la de Cholula (mientras la de Quahquechula fue la más pequeña).[55] El censo de 1752 (véase cuadro a continuación) confirma que la Parcialidad de Tascala era, con mucho, la más populosa con 426 empadronados.[56] Le seguían

---

[54] AGCA A1.15, leg. 5906, exp. 50138, "José Pérez, alcalde del pueblo de Almolonga, contra varios indios por haberlo asaltado en el camino" (1733), fol. 2v; AGCA A2.2, leg. 145, exp. 2666, "Contra Agustin Herrarte y Joseph Benito por ladron de bestias" (1757); AGCA A2.2, leg. 150, exp. 2836, "Contra Isidro Ruano por heridas a Alexo Vicente de Paz" (1770); AGCA A2.2, leg. 151, exp. 2853, "Contra Pablo Sigarroga por homicidio en la persona de Manuel Pelen yndio tributario de Milpa Dueñas" (1771); AGCA A1, leg. 73, exp. 1712, "Testimonio de varios certificados de los curas de los Pueblos de la jurisdicción ... recibida en el asunto al Gobernador, Justicias, y principales del Pueblo de Almolonga, nombrado de la Ciudad Vieja" (1773); AGCA A1.71.4, leg. 5372, exp. 45460, "Ocurso de los yndios de Ciudad Vieja, alias Almolonga, sobre que se les cobra a cada Miliciano de los que salen en el Paseo de Sta Cecilia 6 pesos 5 ½ reales" (1777); y AGCA A1, leg. 6944, exp. 57832, "Cuadrante de la Parroquia de Ciudad Vieja" (1796).

[55] AHA Visitas Pastorales T1-66 (tomo 4) (1720), Visita de Almolonga de Don Juan Bautista Alvarez de Toledo, fols. 29–30.

[56] Este censo siguió las normas para calcular tributos y, por lo tanto, no representa a todos los habitantes de cada parcialidad sino sólo aquéllos cuyo estado tributario se evaluó: hombres casados con mexicanas, hombres casados con indígenas de otros pueblos, viudos, hombres casados con mujeres que estaban ausentes o se exoneraba del tributo (por ejemplo, porque eran de la Parcialidad de Reservados), hombres solteros, mujeres casadas con indígenas de otros pueblos o ladinos, "viudas" casadas con esposos ausentes, mujeres solteras, "Reservados de todas clases" (personas exoneradas por privilegios o debido a su avanzada edad o enfermedad), y aquéllos que estaban "ausentes".

Cholula y Otumpa, lo que se reflejaría en los registros de milicias en 1777. Chinampa, Tatelulco, Teguantepeque, Quahquechula, y Tenustitan tenían cada una entre treinta y cinco y cincuenta y cinco nombres anotados en los padrones tributarios de 1752; las milicias de estas cinco parcialidades también estaban integradas por una cantidad similar de miembros, aunque mucho menos que las de Tascala, Cholula u Otumpa en 1777. Tescuco aparece de último en el censo de 1752 y en los registros de milicias de 1777. (La Parcialidad de Reservados no se incluyó en el censo de 1752.) Esta simetría entre los padrones tributarios de 1752 y los registros de milicias de 1777 indica que en la segunda mitad del siglo XVIII, la Parcialidad de Tascala constituía alrededor de un tercio de la población de Ciudad Vieja. Era tan grande o tenía tanto poder político, o las dos cosas, que ameritaba tener su propia compañía de milicias.

Censo tributario (1752)
vs. registros de la milicia (1777)
en Ciudad Vieja

	Censo tributario, 1752 (AGCA A3.16, leg. 2566, exp. 37661)	Registros de la milicia, 1777 (AGCA A1.71.4, leg. 5372, exp. 45460)
Parcialidad de Tascala	426	58
Parcialidad de Cholula	195	30
Parcialidad de Otumpa	83	23
Parcialidad de Chinampa	55	11
Parcialidad de Tatelulco	47	12
Parcialidad de Quahquechula	46	10
Parcialidad de Teguantepeque	43	15
Parcialidad de Tenustitan	34	15
Parcialidad de Tescuco	24	7
Parcialidad de Reservados	--	7

El teniente en la controversia por los trajes del Paseo del Pendón Real en 1777 también señalaba la singularidad de los tlaxcaltecas. Afirmaba haber comprado setenta y nueve uniformes para la Compañía de Tascala, pero sólo sesenta y cuatro para la de Mexicanos que era más grande, y además la

distribución de uniformes para la de Mexicanos debía ser general y no por parcialidad.[57] Una vez más, los extranjeros de ascendencia europea reconocían la herencia particular de los tlaxcaltecas e ignoraban las distinciones entre los demás mexicanos. Cabe preguntarse si este reconocimiento externo ayudó a que con los años aumentara la población de la Parcialidad de Tascala. Los censos disponibles del siglo XVI coinciden con que los conquistadores "mexicanos" y cholultecas sobrepasaban en número a los conquistadores tlaxcaltecas. En 1573, hasta los capitanes zapotecas anotados en Justicia 291 superaban en número a sus contrapartes tlaxcaltecas en Ciudad Vieja; de ahí que llame la atención la transformación de la Parcialidad de Tascala en la división más grande y políticamente más poderosa del pueblo. Por falta de datos demográficos fidedignos, no podemos saber con certeza cuándo y cómo tuvo lugar el ascenso de la Parcialidad de Tascala. Sabemos que desde el principio, el discurso europeo favorecía a Tlaxcala como el hogar de los aliados indígenas originales y más leales. Por consiguiente, podría sospecharse que tanto el estatus como la demografía estimulaban el crecimiento de la Parcialidad de Tascala, y que la adquisición de esta identidad más favorecida se habría percibido como una ventaja. No obstante, los tlaxcaltecas de Ciudad Vieja no ocuparon ni dominaron por completo el pueblo. Es más, a finales del período colonial los otros descendientes de nahuas no tlaxcaltecas y de oaxaqueños seguían duplicando en número a los tlaxcaltecas. Los otros habitantes de Ciudad Vieja tampoco se convirtieron en una gran masa indiferenciada. Como ya hemos visto, las distinciones más sutiles de afiliación a la parcialidad eran de mucha importancia para los propios habitantes de Ciudad Vieja. En el caso de la Parcialidad de Tascala, ese sentido de pertenencia puede, en realidad, haber tenido algo de tradición inventada, pero no era menos real ni significativa por ser invención y se veía reforzada por las actividades compartidas de los miembros de su milicia.

En el otro extremo del espectro está la Parcialidad de Reservados. Aquí también las actividades de la milicia mantenían la parcialidad como parte constitutiva del pueblo, incluso, como en este caso, si la parcialidad en sí sólo sobrevivía como idea. Desde un inicio la composición inicial de la Parcialidad de Reservados fue única en Ciudad Vieja, pues no se basaba en un altepetl ancestral de México sino en rangos de élite y privilegios concedidos a personas específicas de la primera generación de conquistadores. En 1720,

---

[57] AGCA A1.71.4, leg. 5372, exp. 45460, "Ocurso de los yndios de Ciudad Vieja..." (1777).

sus funcionarios de Gobierno estaban inscritos en un padrón aparte tanto de la "parcialidad de Almolonga" como de los "tributarios de San Miguel".[58] En 1743, Reservados todavía era un barrio viable que tenía suficientes habitantes como para pagar más tributos en efectivo que sus vecinos kaqchikeles de San Miguel Escobar, a pesar de que gozaban de otras exoneraciones.[59] Sin embargo, en la década de 1750, la Parcialidad de Reservados sufrió una drástica pérdida de población. Un censo de 1762 registró sólo dos familias completas, junto con trece personas casadas en otras parcialidades o pueblos, y seis más entre viudas, viudos, solteras o solteros (en comparación con noventa familias completas ese mismo año en San Miguel Escobar). Es difícil decir qué representa este drástico cambio poblacional en un período tan corto. Varias epidemias de tifoidea, sarampión y, en especial, viruela atacaron el Valle de Guatemala entre 1740 y 1765, y en algunos pueblos redujeron la población a menos de la mitad en el transcurso de pocos años. Eso fue lo que ocurrió en San Miguel Escobar y Santa Ynés Petapa entre 1760 y 1765. Por consiguiente, no es improbable que una enfermedad hubiera devastado la Parcialidad de Reservados. Los cambios en los patrones sociales también parecen haber disminuido su población, al menos como grupo de personas identificadas con un barrio territorialmente definido de Ciudad Vieja. En 1762, muchos hombres y mujeres que se identificaron como habitantes de la Parcialidad de Reservados, vivían y tenían familia en otras parcialidades donde se les había empadronado pero sin verificar si también estaban incluidos en el censo de ese mismo año en su lugar de origen. Las discrepancias entre ese padrón y el censo de 1752 indican que hubo considerable movimiento y muchos matrimonios entre gente de Reservados y las otras parcialidades en esa década.[60]

---

58 AHA Visitas Pastorales T1-66, Tomo 4 (1720), "Visita del Sr. D. Juan Bautista Alvares de Toledo Obispo de Guatemala".

59 AGCA A3.16, leg. 235, exp. 4668, "Razón de los tributos que deben pagar los 75 pueblos, barrios, etc. del Valle de Guatemala" (1743).

60 AGCA A3.16, leg. 235, exp. 4668, "Razón de los tributos que deben pagar los 75 pueblos del Valle of Guatemala" (1743), fols. 94–95; AGCA A3, leg. 2834, exp. 41207, "Sobre las últimas tasaciones de los pueblos del Valle de Guatemala" (1752); AGCA A3.16, leg. 2566, exp. 37661, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752); AGCA A3, leg. 945, exp. 17662, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752); AGCA A3, leg. 2834, exp. 41215, "Sobre el padrón de los Reservados y de San Miguel Escobar de Almolonga" (1753); AGCA A3.16, leg. 948, exp. 17706, "Padrón del Partido de Amatitán y Sacatepequez" (1758); AGCA A3.16, leg. 2839, exp. 41336, "Libro de tasaciones de Sacatepequez" (1760); AGCA A3, leg. 2887, exp. 42297, "Padrón de los

Después de 1762, la Parcialidad de Reservados desapareció de los padrones tributarios de la burocracia colonial. La antigua división burocrática entre la Parcialidad de Reservados, por un lado, y las parcialidades de Mexicanos y Tascaltecas, por el otro, se convirtió en una división entre estas dos últimas cuando Reservados pasó a formar parte de la de Mexicanos. Muy de vez en cuando los funcionarios coloniales reconocían la Parcialidad de Reservados como una entidad distinta, pero sólo como deferencia a la información que les daban los habitantes de Ciudad Vieja. A finales del siglo XVIII, la Parcialidad de Reservados había dejado de existir desde el punto de vista de la administración colonial. Sin embargo, la parcialidad no desapareció como parte funcional de Ciudad Vieja, sin importar qué tan pequeña fuera su población o qué tan dispersa estuviera, y a pesar de la pérdida de reconocimiento oficial. Su milicia siguió marchando en el Paseo del Pendón Real, en las procesiones locales de Corpus Christi, y en honor de su santo patrón, San Francisco, hasta entrado el siglo XIX. Sus miembros también siguieron desempeñando un papel prominente en la política del pueblo. Cuando se desató el conflicto por los trajes para el Paseo del Pendón Real en 1777, Ambrosio Minas de la Parcialidad de Reservados era el litigante principal, a pesar de que en ese tiempo su milicia consistía sólo en unos siete miembros (en comparación con la más grande, la de Tascala, que tenía alrededor de cincuenta y ocho). Ese año, las milicias de Reservados y Tescuco fueron las más pequeñas de Ciudad Vieja. No causa sorpresa que sus miembros provinieran sólo de unas cuantas familias; tres de los siete soldados de Reservados que participaron en el Paseo del Pendón Real en 1777 eran de apellido Minas.

No cabe duda de que la promesa de mayores exoneraciones tributarias había mantenido la existencia de la Parcialidad de Reservados a través de los siglos. Es probable que los descendientes de sus habitantes que vivían en otras parcialidades a finales del siglo XVIII siguieran pagando menos tributo que sus vecinos mexicanos, como es evidente que sucedió en 1754.[61] Un proceso similar tuvo lugar en Sacapulas, Quiché, donde la parcialidad de Santa María Magdalena fue devastada por enfermedades alrededor de 1640 y su población se trasladó a otras parcialidades. La evaluación del tributo de los magdaleños siguió

Reservados de Ciudad Vieja" (1762); AGCA A3.16, leg. 2772, exp. 39964, "Padrón de Sta Ynés Petapa" (1762); y AGCA A3.16, leg. 2840, exp. 41357, "Padrón de Sta Ynés Petapa" (1765).

61 AGCA A3, leg. 2566, exp. 37661, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752).

vinculada a su ya extinta parcialidad durante 150 años más, incluso después de que los sobrevivientes de Magdalena se trasladaran a otras parcialidades. Robert Hill y John Monaghan afirman que "la política de los españoles de evaluar el tributo por parcialidad ... servía para conservar la identidad del grupo".[62] Hill y Monaghan se preguntan si el hecho de que mantuvieran la celebración del santo patrón de la parcialidad habría contribuido a apoyar la "memoria y la identidad de la gente" de Magdalena después de su dispersión. En el caso de la Parcialidad de Reservados en Ciudad Vieja, no tenemos nada que preguntar. Reservados se mantuvo como una entidad identificable en parte por las exoneraciones tributarias que reclamaban sus miembros, pero también persistió como una red de relaciones sociales sostenidas por la memoria de una herencia compartida y visible en la sobrevivencia de su milicia, incluso después de que se suprimieran los privilegios coloniales derivados de esa herencia.

Puede ser que aquéllos que se identificaban con las parcialidades de Tascala y Reservados también alimentaran su sentido de particularidad a través de las actividades de las cofradías. Aunque las cofradías de los mexicanos de Ciudad Vieja estaban integradas por miembros de todos los barrios, estas dos importantes parcialidades parecen haber tenido nexos especiales con dos cofradías de igual importancia, Nuestra Señora de la Limpia Concepción y el Santíssimo Sacramento. Tanto la Parcialidad de Tascala como la cofradía Limpia Concepción rendían culto a la patrona titular de Ciudad Vieja en nombre de sus propias instituciones y de todo el pueblo.[63] Asimismo, la Parcialidad de Reservados y la cofradía Santíssimo Sacramento celebraban las fiestas de San Francisco, santo patrono del clero regular del pueblo, en octubre. Por otra parte, la misa de Santa Cecilia que precedía el Paseo del Pendón Real en noviembre se oficiaba sólo para la cofradía Santíssimo Sacramento. La importancia del Santíssimo Sacramento en la contrarreforma de la Iglesia católica, las obligaciones de la cofradía en el día de la fiesta de Santa Cecilia en Ciudad Vieja, y la celebración conjunta de San Francisco con la Parcialidad de Reservados pueden no haber sido mera coincidencia. Las parcialidades de Reservados y Tascala, y las cofradías del Santíssimo Sacramento y Nuestra

---

[62] Hill and Monaghan, *Continuities*, pág. 60.

[63] AGCA A1.45, leg. 151, exp. 2962, "Ciudad Vieja se queja que los ganados de la hacienda de José Eustaquio de Uria causan daños en la siembras comunes" (1741); véase también AGCA A1, leg. 6944, exp. 57832, "Cuadrante de la Parroquia de Ciudad Vieja" (1796).

Señora de la Concepción parecen haberse reforzado mutuamente a través de las actividades de sus miembros. Es posible que la participación en actividades de la cofradía ofreciera otra oportunidad para algunos de identificarse más con sus respectivas parcialidades.

Las cofradías y la iglesia parroquial también apoyaban la identidad étnica de los mexicanos a escala más amplia y generalizada. Durante todo el período colonial, Ciudad Vieja tuvo dos iglesias separadas para su población de mexicanos y kaqchikeles, con curas de habla náhuatl y kaqchikel. Asimismo, las cofradías de Ciudad Vieja reflejaban las divisiones étnicas y de casta del pueblo; kaqchikeles y ladinos formaron sus propias corporaciones, aparte de las que tenían los mexicanos. En el siglo XVIII —época de los registros parroquiales ordinarios más antiguos que existen— había hasta tres hermandades de ladinos laicos, una cofradía kaqchikel y siete cofradías de mexicanos: Santíssimo Sacramento, Nuestra Señora de la Concepción, Rosario, Veracruz, San José, San Nicolás y Ánimas. (La cofradía de Rosario parece haber sido multiétnica a mediados del siglo XVII, pero en 1664 presentó una petición para excluir a los ladinos).[64] Los miembros de cada una de estas siete cofradías provenían de todas las parcialidades de mexicanos y ningún grupo tenía el monopolio de los cargos. De hecho, y como era típico de las cofradías indígenas de toda Mesoamérica en el siglo XVIII, una misma persona podía pertenecer al mismo tiempo a varias cofradías de mexicanos en Ciudad Vieja (pero casi nunca a una de ladinos o kaqchikeles). La mayoría de las actividades de las cofradías eran rutinarias, p. ej. organizar funerales para los miembros y proveer a la iglesia de candelas de cera. No se hacía referencia explícita a filiación étnica ni a la herencia de los conquistadores mexicanos. No obstante, estas actividades rutinarias realizadas por instituciones específicas de mexicanos brindaban oportunidades periódicas a los miembros de trabajar juntos en nombre de su hermandad y de la comunidad más amplia, aunque todavía étnicamente excluyente.[65]

---

64 AHA Cofradías T2 108 #21 (1664).

65 AGCA A1, leg. 6944, exp. 57832, "Cuadrante de la Parroquia de Ciudad Vieja" (1796); AGCA A1.45, leg. 151, exp. 2962, "Ciudad Vieja se queja que los ganados de la hacienda de José Eustaquio de Uria causan daños en la siembras comunes" (1741); AHA Visitas Pastorales T1-66 (tomo 4) (1720), Visita de Almolonga de Don Juan Bautista Alvarez de Toledo; y Archivo Parroquial de Ciudad Vieja (en lo sucesivo citado como APCV) Libros de Cofradías, 1757–1810. Los Libros de Cofradías dejan bien sentado el grado de participación de algunas personas en múltiples cofradías. Mariano Vásques, por ejemplo, fungió de diputado, alcalde, o mayordomo en no menos de cinco cofradías de mexicanos entre 1789 y 1810. Un

Las cofradías indígenas del período colonial, que se arraigaron en Mesoamérica a finales del siglo XVII, se encargaban del mantenimiento de las iglesias, atendían a los santos, actuaban de guardianes de la caja de comunidad de cuyas arcas pagaban los gastos cívicos y religiosos, y a menudo recaudaban dinero mediante el arrendamiento de tierras, la crianza de ganado y su participación en otras empresas comerciales.[66] La mayoría de las cofradías, aunque no todas, estaba asociada con la iglesia parroquial. A finales de ese siglo, Ciudad Vieja tenía cuando menos un gremio oficial de fabricantes de pulque con su propia cofradía de Santa Catalina.[67] Las mujeres participaban a la par de los hombres, como "capitanas" y "diputadas".[68] En gran parte de Mesoamérica, las cofradías indígenas utilizaban su relación con la Iglesia católica para ayudar a proteger las

caso más común fue el de Tomás Paredes y Dionisio Zelada que aparecen como oficiales en dos cofradías distintas por un período similar. Los libros de cofradía también parecen confirmar una segregación básica entre la única cofradía kaqchikel y las de mexicanos. Varios apellidos en las listas de oficiales de San Miguel se destacan mucho más que en otras cofradías indígenas —Gonzáles y García, por ejemplo— y sólo cinco oficiales de la cofradía de San Miguel aparecen censados en otras cofradías entre 1797 y 1810, que son los años para los que están disponibles los libros de San Miguel: José Vásques (Animas), Gregorio García (Rosario), Pascual Hernándes (Rosario), Pantaleón Gonzáles (Nicolás) y Francisco Sánches (Santíssimo Sacramento). Cabe señalar que pueden haber dos personas distintas con el mismo nombre.

66 Sobre cofradías, véanse Barry Sell, con Larissa Taylor y Asunción Lavrin, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico* (Berkeley, California: Academy of American Franciscan History, 2002); Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*; Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*; Lockhart, *The Nahuas After the Conquest,* págs. 218–229; Van Oss, *Catholic Colonialism*; Robert Hill, "Manteniendo el culto de los santos: aspectos financieros de la instituciones religiosas del altiplano colonial maya", *Mesoamérica* 11 (junio de 1986), págs. 61–77; Flavio Rojas Lima, *La cofradía: reducto cultural indígena* (Guatemala: Seminario de Integración Social, 1988); Murdo MacLeod, "Indian Confraternity Lands in Colonial Guatemala, 1660–1730: Some Uses and Trends". *Ethnohistory* 50: 1 (invierno de 2003), págs. 151–159; John Early, "Some Ethnographic Implications of an Ethnohistorical Perspective of the Civil-Religious Hierarchy Among the Highland Maya", *Ethnohistory* 30: 4 (1983), págs. 185–202; y William Taylor y John Chance, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, 1 (1985), págs. 1–27.

67 AGCA A1.21, leg. 151, exp. 2952 (1696), "La cofradía de Santa Catalina Martir de Ciudad Vieja pide lizencia para continuar vender pulque"; y Héctor Humberto Samayoa Guevara, *Los gremios de artesanos en la ciudad de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1962), pág. 45.

68 AHA Visitas Pastorales T2-66 (Tomo 12) (1746–1748), "Visita de M. Pedro Pardo de Figueroa"; los libros de cofradía del Archivo Parroquial de Ciudad Vieja (APCV), ahora depositados en el AHA, confirman la participación de mujeres en el liderazgo de la cofradía del

finanzas de la comunidad de los burócratas españoles. Aunque a veces criticaban la ostentación y sospechaban que las actividades de la cofradía tenían raíces paganas, los funcionarios españoles toleraban, por lo general, los motivos en apariencia piadosos de los cofrades y el mantenimiento que le daban a la iglesia, los altares y adornos. Los curas párrocos eran cómplices de esta actitud, ya que dependían de las cofradías para obtener ingresos extra.[69] En Guatemala, según el historiador Adriaan van Oss, las cofradías indígenas tendían a ser pobres y a invertir la mayor parte de su dinero en la vida litúrgica de la comunidad. Las cofradías ladinas mostraban una "inclinación más empresarial" reflejada en sus libros de cuentas, que mostraban mayor riqueza, y en grandes propiedades agrícolas para la crianza de ganado y el cultivo de caña de azúcar y trigo. Esta generalización parece aplicarse a Ciudad Vieja donde los activos financieros de dos cofradías ladinas fundadas a mediados del siglo XVIII superaron en poco tiempo y con creces las cuentas de sus contrapartes indígenas.[70]

Van Oss culpa de esta situación a la explotación colonial de la población indígena y señala que la palabra k'iche' para cofradía significaba "servicio de trabajo".[71] No obstante, era un arreglo de doble vía. El trabajo o "cargo" en nombre de la comunidad era una responsabilidad necesaria y financiar el culto de los santos (tanto en lo personal o familiar como corporativo) era una de las obligaciones más importantes de todas. La historiadora Nancy

---

pueblo. Véase también AHA Cofradías T2 112 #18, "Luisa de Aguilar de la Parcialidad de los Mexicanos..." (1723).

69 Van Oss, *Catholic Colonialism*, págs. 110–115; y Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*, págs. 266 y 324–336; sobre cofradías en defensa de la conducta que los curas criticaban como impropia en las fiestas de Ciudad Vieja, véanse AHA Cofradías T2 108-89 (1663), "El cura para los Cakchiqueles de Almolonga sobre sus fiestas en San Andres"; y AHA Cofradías T3 105-4 (1748), "Cofradías del Santissimo Sacramento, Veracruz, Ánimas, y San Miguel piden ordenanzas".

70 AHA Visitas Pastorales T1-67 (tomo 5) (1731–1732), "Visita de M. Juan Gomez de Parada", en la que se mencionan primero las confraternidades ladinas y que son mucho más pobres que las cofradías indígenas; ya en la década de 1740 la riqueza de una de estas confraternidades había aumentado considerablemente (véase AHA Visitas Pastorales T2-66 (tomo 12) (1746–1748), "Visita de M. Pedro Pardo de Figueroa", fol. 276), y para la visita de M. Pedro Cortés y Larraz eran con mucho dos de las hermandades más ricas del pueblo (con 232 y 363 pesos en comparación con las hermandades indígenas que fluctuaban entre 27 y 92 pesos); AHA Visitas Pastorales T3-69 (Tomo 23) (1769–1770). Entre 1780 y 1784, la cofradía de la Ascención de ladinos tenía activos por un valor de 584 pesos.

71 Van Oss, *Catholic Colonialism*, pág. 115.

Farriss ha definido la función de la cofradía indígena en Yucatán durante el período novohispano nada menos que como "mantener el cosmos" para la "empresa colectiva de sobrevivir".[72] Aun hoy, en muchos pueblos indígenas de Mesoamérica se considera que la responsabilidad individual de patrocinar las fiestas y otros empeños colectivos puede ser un deber ruinoso pero necesario para ayudar a mantener los lazos sociales de la comunidad, que "tienen un origen sagrado".[73] A finales del siglo XX, el antropólogo John Monaghan propuso que no era un concepto abstracto de comunidad el que generaba estos lazos sino actos específicos de sacrificio personal equiparables a dar vida, alimento y atención a un niño; regar y cuidar una planta de maíz; ofrecer sangre o pulque a los dioses; y, por último, ofrecer el mismo cuerpo a la tierra de donde vino y de la que brotará nueva vida. El corporativismo no existía *a priori*, sino que "debe verse como algo que las personas crean y experimentan a través de sus interacciones".[74] Asimismo, ser mexicano en la Ciudad Vieja de la colonia no era algo que se podía dar por sentado sino una sensibilidad creada a lo largo de muchas generaciones de descendientes de conquistadores nahuas y oaxaqueños que vivían juntos en Guatemala. Las cofradías de Ciudad Vieja de la época colonial patrocinaban actividades cooperativas con un propósito común sin importar las divisiones familiares y de parcialidad, pero muy aparte de sus vecinos kaqchikeles y ladinos. Con el tiempo, las cofradías de mexicanos contribuyeron a formar una comunidad con los grupos dispares que a su llegada a Guatemala habían compartido sobre todo lazos nacidos de la guerra y la migración.

Asimismo, el Cabildo del pueblo ayudaba a integrar las distintas parcialidades de Ciudad Vieja en un conjunto funcional. Ciudad Vieja era típica en este sentido. Muchos estudios han mostrado la manera como los mesoamericanos de la época colonial adaptaron el modelo español de gobierno local a sus propios conceptos de jerarquía y gobernanza, y reorganizaron las relaciones entre distintos grupos que pueden o no haber sido aliados antes

---

72 Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule.*

73 Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain*, pág. 306. Véanse también John Watanabe, *"Los que estamos aquí": comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937–1990.* Eddy H. Gaytán, traductor. Serie Monográfica 15 (La Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, 2006); y Christenson, *Art and Society.*

74 Monaghan, *The Covenants with Earth and Rain*, pág. 241.

de la caída de Tenochtitlán. Las élites solían ocupar los cargos más altos de gobernador y alcaldes (jueces), mientras que los cargos menores de regidores y alguaciles eran a menudos asignados a personas de un grupo más amplio. El colonialismo español aceptaba, por lo general, el principio mesoamericano de que las parcialidades debían estar representadas en el plano político por sus propios funcionarios. Al mismo tiempo, los tribunales coloniales, la estructura centralizada del pueblo de indios y la subordinación de asentamientos periféricos a una cabecera tenían el poder de modificar las relaciones entre poblaciones que no se consideraban necesariamente parte de un conjunto; un hecho que los mesoamericanos acostumbraban aprovechar y que tenía ganadores y perdedores. Por ejemplo, cuando los frailes dominicos intentaron congregar a varios poblaciones de extranjeros y mayas locales en Sacapulas, pueblo del altiplano guatemalteco en Quiché, los primeros entablaron un litigio y lograron obtener no sólo representación política en el Cabildo indígena del pueblo sino mayor número de regidores que los indígenas más numerosos de la zona. Al igual que en otras partes, el Cabildo indígena se "utilizó para estructurar relaciones entre grupos antes no afiliados, que ahora se encontraban juntos en el nuevo entorno social y político del pueblo" para beneficio de unos y disgusto de otros.[75]

El Cabildo indígena de Ciudad Vieja sirvió para fines similares de integración de los nahuas y oaxaqueños del pueblo y sus descendientes —y, por lo general, sólo de éstos. La aldea kaqchikel de San Miguel Escobar aparece aparte de las parcialidades de Ciudad Vieja en los padrones tributarios. Así como tenía su cofradía e iglesia parroquial, también contaba con su propio Cabildo.[76] Los españoles y ladinos que vivían en la jurisdicción de Ciudad Vieja carecieron de entidades de gobierno propias hasta el final del período colonial y, en algunas ocasiones, presentaron peticiones ante el Cabildo de los mexicanos de Ciudad Vieja, pero la mayoría de las veces se dirigían directamente a los tribunales españoles de la región a través de un abogado o al Cabildo de Ciudad Vieja para tramitar una queja que luego se trasladaría a las autoridades correspondientes

---

75 Hill y Monaghan, *Continuities*, págs. 86–87.

76 AGI Guatemala 54, "Los yndios que era esclavos" (1575); AGCA A1, leg. 328, exp. 6796, "Pago a favor de los Franciscanos" (1707); AGCA A3.16, leg. 943, exp. 17590, "Cuaderno de las tasaciones de tributos, valle de Guatemala" (1738); y AGCA A3, leg. 2834, exp. 41215, "Sobre el padrón de los reservados y de San Miguel Escobar de Almolonga" (1753).

en Santiago.[77] La función primaria del Cabildo de Ciudad Vieja era defender las tierras y propiedades de los mexicanos, además de tramitar sus agravios tanto individuales como colectivos, y es a través de estos casos que se evidencia cómo fue tomando forma la retórica de ser "mexicanos y tascaltecas" o sólo mexicanos. Ese proceso ya es aparente en 1547, en la petición común de "los de tlaxcalla con todas sus comarcas y mexicanos con todos sus subjectos", presentada junto con la petición individual del joven noble tlaxcalteca Francisco de Oñate. Quince años después, Oñate y don Juan de Tapia de Tenochtitlán, en representación oficial debidamente equilibrada de tlaxcaltecas y mexicanos, presidieron la campaña regional por privilegios de Justicia 291 dirigida desde Ciudad Vieja. Oñate y Tapia contaban con el respaldo de un contingente de principales que en otros documentos aparecen como gobernadores, alcaldes y principales: los antecesores si no ya la columna vertebral del Cabildo colonial de Ciudad Vieja.[78] Habiendo logrado éxito, por lo menos parcial, en su batalla legal por obtener privilegios colectivos para todos los indios conquistadores y sus descendientes, las élites gobernantes de Ciudad Vieja retomaron esta idea una y otra vez en los años siguientes. En 1589, invocaron los privilegios de los "mexicanos y tlascaltecas" del pueblo para defender las tierras ejidales de

---

77 Ladinos y españoles tenían legalmente prohibido servir en cabildos indígenas, aunque como ha demostrado Robert Haskett, era bastante común que las personas de ascendencia europea y/o africana vivieran y gobernaran en el mundo "indígena"; véase Haskett, *Indigenous Rulers*; y también Martínez, *Genealogical Fictions*. No he encontrado ninguna mención de ladinos en el Cabildo de Ciudad Vieja hasta principios del siglo XIX, cuando supuestamente se nombró a un gobernador ladino por primera vez; véase AGCA A1, leg. 157, exp. 3159, "Ciudad Vieja piden que no se permite un ladino ser gobernador" (1806). Sobre casos de españoles y/o ladinos de Ciudad Vieja, véanse AGCA A1.15, leg. 4120, exp. 32646, "Pascual de Loaysa mulato libre sobre un solar en Ciudad Vieja que le dió su amo Joseph de Perez" (1674); AGCA A1.15, leg. 2454, exp. 18965, "Diego Quiñonez de Ciudad Vieja contra Miguel Quiñonez por bestias" (1711); AGCA A2.2, leg. 145, exp. 2666, "Autos contra Agustín Herrarte y Joseph Benito" (1757); AGCA A3.3, leg. 44, exp. 5346, "Doña Barbara Arroyave hace postura al abasto de carne en Ciudad Vieja" (1764); y AGCA A2.2, leg. 150, exp. 2836, "Criminales contra Joseph Maria Ruano por las heridas dadas a Alexo Vizente de Paz" (1770).

78 Oñate, por ejemplo, fungió de gobernador en 1573 y 1580; Diego Elías de Coyoacán, uno de los seis testigos nahuas en la segunda petición de Justicia 291, fue alcalde en 1589; Francisco Mexia, nombrado como una de los principales litigantes cholultecas en Justicia 291, aparece como principal de la Parcialidad de Cholula junto con Juan de Tapia de la Parcialidad de Tenustitan en 1573. Véanse AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 235v y 253v; AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575–1629); y AGCA A1, leg. 2347, exp. 17672, "Autos de los ejidos entre Almolonga y Alotenango, contra Ciudad de Santiago" (1667), fol. 34v.

Santiago, y de nuevo a mediados del siglo XVII.[79] En 1680, reivindicaron el derecho de exoneración tributaria de la familia López de Santa Cruz Chiquimulilla como una extensión del legítimo privilegio otorgado a todos los mexicanos de Ciudad Vieja. En 1799, los miembros del Cabildo presentaron un relato detallado de los privilegios colectivos de su pueblo cuando se les requirió que suministraran trabajadores para el nuevo hospital de San Juan de Dios. Como consecuencia, la obligación de trabajar fue suspendida.[80] En 1806 también, el Cabildo citó los "privilegios que el común consta a Real Provisión ... en estos tiempos Calamitosos como en igualmente casos" para defender a un grupo de músicos mexicanos que hicieron caso omiso de una convocatoria a tocar en la inauguración de otro hospital.[81]

El Cabildo de Ciudad Vieja se ocupaba de proteger el bienestar económico del pueblo y su población mexicana, pero la reputación del pueblo en la que se fundamentaban esos privilegios también estaba en juego y valía la pena defenderla. Éste fue el problema principal en 1763, cuando los funcionarios del pueblo aseguraron que la imagen de Nuestra Señora de la Concepción, albergada en la iglesia de Santa Lucía en Santiago, era en realidad la de su santa patrona traída desde Almolonga por los conquistadores españoles y trasladada a Santa Lucía para protegerla después de la inundación y derrumbe de 1541. La pequeña ermita de Santa Lucía se había edificado en 1542 como un lugar intermedio para los trabajadores que estaban construyendo la nueva ciudad y aquéllos que se quedaron en sus casas dañadas en Almolonga hasta el traslado oficial al Valle de Panchoy. Francisco Marroquín celebró allí la primera misa de la nueva ciudad en 1543. Entre este año y 1560, Santa Lucía sirvió como catedral de la ciudad mientras se terminaba la catedral definitiva en la plaza central.[82] En 1763, los funcionarios de Ciudad Vieja no estaban interesados en que les devolvieran la imagen de Nuestra Señora, ya que al parecer la estatua

---

79 AGCA A1, leg. 2347, exp. 17672, "Autos de los ejidos entre Almolonga y Alotenango, contra Ciudad de Santiago" (1667), esp. fols. 159 y 194–197.

80 AGCA A1, leg. 154, exp. 3073, "Los indígenas de Ciudad Vieja no quieren servir en el Hospital San Juan de Dios" (1799).

81 AGCA A1.3, leg. 2772, exp. 24142, "El común de CV se queja que el alcalde mayor ordenó la prision de varios indios por no haber dado servicios personales" (1806).

82 Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 154; Annis, *The Architecture of Antigua Guatemala*, págs. 223–224; y Vásquez, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, IV, págs. 383–384.

había estado en Santa Lucía por más de doscientos años. Lo que deseaban era que la Inmaculada volviera a encabezar la procesión de Corpus Christi por ser la "[imagen] más antigua, por haverla traydo los conquistadores de los reynos de España" porque la gente de Ciudad Vieja descendía de los "primeros conquistadores de esta ciudad y, por ello gozan de varios privilegios". Uno de estos privilegios era que su santa patrona encabezara a todos los demás santos en la procesión que recorría la ciudad. De hecho, los funcionarios advirtieron que si no se permitía que la antigua imagen de Nuestra Señora de la Concepción fuera a la cabeza de la procesión, no acudirían a la fiesta de Corpus Christi, "pues no podemos abandonar nuestros privilegios".[83]

Los Cabildos de las parcialidades de mexicanos de los barrios de Santo Domingo y San Francisco, en la ciudad de Santiago, invocaban el mismo sentido de privilegio que el Cabildo de Ciudad Vieja, a pesar de la institucionalización mucho más débil de su estatus como descendientes de indios conquistadores. Aunque en líneas generales estaban segregados de sus vecinos kaqchikeles por parcialidad y parecen haberse identificado con ciertas especializaciones en artesanías, por razones que no están claras estos mexicanos urbanos de Santiago no gozaban de exoneración tributaria. Tampoco contaban con una serie tan compleja de instituciones sociales exclusivas que ayudaran a promover sus particularidades. No obstante, los funcionarios mexicanos de los barrios de Santo Domingo y San Francisco se unieron en 1677 y pidieron alivio temporal de las donaciones a la iglesia para todos los "mexicanos y tascaltecas" que vivían en la ciudad. Unos treinta años más tarde, cuando Santo Domingo y otro barrio estaban por integrarse, sus funcionarios mexicanos insistieron en que debían seguir monopolizando los cargos políticos más altos. Así, decían, había sido "costumbre inmemorial ... que los Mexicanos, antepasados nuestros fueron conquistadores y primeros pobladores venidos para dicho efecto desde la Ciudad de Mexico de lo Noble de los Cazicascos de aquella ciudad, y por esso fueron siempre privilegiados, como los devemos ser nosotros gosando de los mismos privilegios que nuestros antepassados como descendientes lexitimos que somos de tales caziques".[84] Incluso en Santiago donde los mexicanos tenían

[83] AHA Cofradías 101, #47, "El cabildo de Ciudad Vieja contra cofradía de Nra Señora de la Concepción de Santa Lucía" (1763). Compare con la defensa de "privilegios de honra" en Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala*, pág. 171.

[84] AGCA A1, leg. 5368, exp. 45403, "Autos que siguen los yndios del barrio de Santo Domingo sobre la alternativa" (1703), fol. 3v. Véase Lutz, *Santiago de Guatemala*, págs. 36–41, para un análisis amplio de este caso.

mucho menos privilegios que en Ciudad Vieja y su segregación de otros grupos no era tan marcada, la existencia del Cabildo ayudaba a mantener la memoria de sí mismos como indios conquistadores y, por ende, el poder político sobre sus vecinos kaqchikeles.

En conjunto las milicias, las cofradías y el Cabildo de la época colonial proporcionaban una estructura sobre la que se fundamentaba el ser mexicano en Ciudad Vieja, en todas sus variedades. Mientras más tiempo persistían estas instituciones, más experiencia, precedentes y tradiciones adquirían, y más se vinculaban a una memoria colectiva de experiencias vividas y compartidas en Guatemala. Estos vínculos ayudaban, a su vez, a mantener un sentido continuo en el tiempo de ser mexicano en la Ciudad Vieja de la colonia. No obstante, la reputación de Ciudad Vieja como hogar de los indios conquistadores no dependía sólo de la convicción sostenida de los mexicanos de que eran distintos de los otros "indígenas" en el valle central de Guatemala, sino también de que esas diferencias fueran reconocidas en términos legales y en la práctica. Así es que las milicias, cofradías y Cabildo de Ciudad Vieja desempeñaron una función importante al proporcionar puntos de contacto formales e institucionales entre españoles y mexicanos. Cuando era necesario, servían para recordarles a los funcionarios coloniales la historia distinta que los mexicanos de Ciudad Vieja compartían no sólo entre ellos sino también con sus socios europeos en la conquista. El propio colonialismo era un pilar de la identidad étnica de los mexicanos y cuando ese apoyo se tambaleaba, las instituciones coloniales más obviamente activas de Ciudad Vieja lo apuntalaban.[85]

Lazos que vinculan: sexo, matrimonio y compadrazgo

Afirmar que los mexicanos se mantenían apartados de otros guatemaltecos durante el período colonial implica no sólo cierto grado de segregación geográfica e institucional sino también endogamia. ¿Las relaciones que establecían los mexicanos eran en su mayoría entre ellos? ¿Tenían tendencia a casarse con parejas de sus parcialidades o preferían padrinos mexicanos para sus hijos? En términos de sexo y familia ¿qué tan importante era ser mexicano?

Es difícil evaluar los patrones familiares del siglo XVI en Ciudad Vieja. Como acostumbraban también los colonos imperiales de las guarniciones

85 Para fines de comparación, véase Yannakakis, *The Art of Being In-Between*, cap. 6.

militares de la Triple Alianza, algunos nahuas y oaxaqueños conquistadores de Guatemala trajeron consigo a sus familias. Las mujeres y los niños viajaban con los ejércitos conquistadores; otras veces se unían más tarde a sus esposos y padres. Familias enteras también emigraron a Guatemala como colonos tras la conquista militar. La primera generación de familias nahuas y oaxaqueñas que se asentaron en Ciudad Vieja era considerados conquistadores y "conquistadoras" (como un hombre de la Parcialidad de Tatelulco identificó a su esposa en 1575).[86] Otros hombres formaron pareja con mujeres locales. Algunas eran poqomames de las dos Petapas, otras pueden haber sido hablantes de pipil de la región de Escuintla, incluso otras quizá eran kaqchikeles, k'iche's o de otras etnias mayas guatemaltecas forzadas a asentarse en los alrededores de Guatemala. En el Capítulo 6, un análisis más a fondo de los patrones lingüísticos de los mexicanos en el siglo XVI plantea que la mayoría de niños nacidos de estas relaciones multiétnicas siguieron aprendiendo y hablando náhuatl hasta la segunda o tercera generación, e incluso posteriormente. Además, cuando los burócratas españoles se quejaron de que los mayas locales trataban de hacerse pasar por mexicanos para no pagar tributo en el siglo XVI, mencionaron la emigración regional del altiplano occidental con mucha más frecuencia que los matrimonios endogámicos como factor causal.[87] Sin embargo, la presencia de mujeres mayas o pipiles, por más común que fuera, no parece haber afectado mucho la identificación de Ciudad Vieja como pueblo de mexicanos.

Algunas mujeres nahuas y oaxaqueñas formaron pareja con españoles, relación que encarnaba literalmente la asociación inicial entre los aliados militares. Estas uniones forjaron nexos que en tiempos precolombinos habrían ayudado a integrar las dos comunidades y a consolidar sus relaciones políticas, sobre todo en el ámbito de la nobleza.[88] El ejemplo canónigo registrado por Bernal Díaz del Castillo es el regalo de cinco jóvenes mujeres de origen noble que le hiciera el señor tlaxcalteca Xicotencatl a Cortés cuando negociaban su

[86] AGCA A1.43, leg. 2340, exp. 17562, "Testamento de Cristóbal de Quijada" (1575), fol. 6: "yo Juan García que soi hijo de Pedro Tziquilochinoteca (?) conquistador aqui esta tierra Guatemala y por berdad yo me case con mi muger que se llama Marta asimesmo conquistadora hija y semilla de su padre dha mi muger...".

[87] AGI Guatemala 41, R.56, "Capitulos de la provincial tocantes a la utilidad de aquellas provincias" (22 de marzo de 1539).

[88] Gillespie, *The Aztec Kings*; Oudijk, *Historiography of the Bènizàa*; y Martínez Peláez, *La patria del criollo*, cap. 6.

alianza contra Tenochtitlán en 1519.[89] Una de estas mujeres era la hija de Xicotencatl, a quien Cortés bautizó como Luisa Techquilvasin y se la dio a Pedro de Alvarado. Doña Luisa Techquilvasin Xicotencatl acompañaría a Pedro de Alvarado a Tenochtitlán y escapó con él durante la Noche Triste, cuando los tenochcas expulsaron a sus poco gratos huéspedes de la ciudad.[90] Tuvo un hijo con él, a quien llamó Pedro, es posible que en Oaxaca cuando Alvarado estaba ayudando a subyugar a los mixtecas alrededor de Tututepec en 1522.[91] Embarazada de nuevo cuando viajó con él durante la invasión de Guatemala en 1524, Luisa dio a luz a su hija Leonor en marzo de 1524 en territorio k'iche', justo después de la destrucción de la ciudad de Utatlán. Seis meses más tarde se trasladó a la recién fundada ciudad española de Santiago en Iximché con un niño pequeño y una recién nacida, de donde se vio obligada a huir a Olintepeque después de que los kaqchikeles rompieran su alianza con los invasores. Al año siguiente se asentó en Santiago en Almolonga mientras Alvarado estaba en México y en España para obtener el título de gobernador de Guatemala.

Los detalles sobre la vida posterior de Luisa en Guatemala son escasos. Alvarado regresó ya viudo a Guatemala en 1530. Durante su estancia en España había contraído matrimonio con la hija de un miembro de la corte real, Francisca de la Cueva —fallecida de camino a Guatemala— como una maniobra no menos calculada que la de Xicotencatl cuando le regaló a Luisa. (Alvarado regresaría a España en 1537 para casarse con Beatriz, hermana de Francisca). No se tiene registrado que Luisa haya dado a luz a otro niño, la única información que tenemos de su vida es que acompañó a Alvarado junto con Leonor de diez años (y es muy posible que también Pedro de doce) en la desastrosa expedición de Alvarado a Perú en 1534. Se han tejido muchas historias románticas sobre la relación de Pedro de Alvarado y Luisa Xicotencatl cuya presencia en Perú se toma como prueba contundente. El historiador Robinson Herrera adopta un punto de vista más práctico y plantea la posibilidad de que Luisa Xicotencatl todavía fuera necesaria para asegurarse de la lealtad del

---

89 Díaz del Castillo, *Historia verdadera* (edición de Barbón Rodríguez), págs. 184–186 (cap. LXXVII).

90 *Ibid*, págs. 351, 357 y 362.

91 Recinos, *Pedro de Alvarado*, pág. 222. Recinos no ofrece referencias para esta afirmación.

contingente expedicionario de tlaxcaltecas y otros aliados nahuas.[92] De ser así, fue sacrificada por una causa perdida. La campaña peruana fue un fracaso y Luisa murió poco tiempo después de haber regresado a Guatemala.[93]

A pesar de los repetidos intentos de Alvarado de establecer un linaje totalmente español en Guatemala, fue Leonor, la hija de Luisa y Pedro, quien transmitiría el nombre de Alvarado a las generaciones futuras. A Leonor, de sólo once años cuando su madre falleció, la casaron de inmediato con Pedro de Puertocarrero, viejo amigo y pariente de Alvarado, se presume que para su protección mientras Alvarado seguía viajando. Doña Leonor heredó las valiosas encomiendas de Puertocarrero cuando éste falleció unos años más tarde y, en consecuencia, era una viuda joven y rica cuando Alvarado regresó a Guatemala con su nueva esposa española, doña Beatriz de la Cueva, en 1539. Dos años después Alvarado y doña Beatriz murieron sin haber concebido hijos y con unas semanas de diferencia entre sí; él en la Guerra del Mixtón en el occidente de México, ella cuando la inundación y derrumbe destruyó Santiago en Almolonga. Francisco de la Cueva, primo de Beatriz y vicegobernador de Alvarado desde 1539, considerado un usurpador por muchos en Santiago, aprovechó la oportunidad para consolidar su posición casándose de inmediato con Leonor. De este modo, de la Cueva reclamó las encomiendas que Leonor había recibido a través de Puertocarrero, asumió el papel de guardián de la hija de Alvarado y se introdujo en la comunidad de los conquistadores originales.

En todas estas maniobras y contramaniobras era obvia la importancia que tenía el rango de Luisa en la sociedad tlaxcalteca. Entre los cinco hijos mestizos —cuando menos— que tenía Alvarado aparte de Leonor, sólo uno mostraba posibilidades de ingresar a la élite de la sociedad española en Guatemala: Pedro, el hijo de Luisa, que al parecer falleció camino a España para apoyar a su primo Juan de Alvarado en su intento por obtener el cargo de gobernador de Guatemala. En vista de las dificultades que muchos mestizos hijos de conquistadores experimentaron para ser aceptados como parte de la incipiente élite euroamericana de la América hispana colonial, podríamos poner en tela de duda que habría sido fácil para Pedro asumir el estatus de su padre en Guatemala si hubiera vivido. No debe causar sorpresa que el partidario más fuerte de Juan de Alvarado en Guatemala, el obispo Francisco Marroquín,

---

92 Herrera, "Concubines and Wives", pág. 133.

93 *Ibid*, págs. 131–135; y Recinos, *Pedro de Alvarado*, págs. 144–154 y 165–167.

nunca mencionara al hijo del Adelantado, ya de casi veinte años de edad.[94] La situación de Leonor era diferente. Bien manejado, el estratégico matrimonio de la hija mestiza de un conquistador y una mujer de la nobleza indígena con un español recién llegado, de buena posición, podía crear una base sólida para las generaciones futuras. El hecho de que doña Leonor fuera descendiente de Pedro de Alvarado y el señor tlaxcalteca Xicotencatl estableció los cimientos genealógicos de algunas de las familias criollas más importantes de Guatemala. Los hijos de Leonor se casaron con españoles, pero aun así exaltaban la relación familiar con doña Luisa, "hija de Gicotenga, señor de la Provincia de Tlaxcala ... [que] favoreció, y ayudó a don Fernando Cortés, Marqués del Valle, para la conquista de México ... en la qual quedó, y se conservó el derecho, y meritos del dicho Gicotenga su padre".[95] Estas alabanzas se volvieron cada vez más floridas en siglos posteriores, pues los descendientes de doña Luisa, a través de Leonor, siguieron recordando al "primero que se puso debajo la corona cuya Ymitación desmayaron los demás y se rindieron dándoles millones de yndios de su reyno para soldados para la conquista de mexico ... sin la qual ayuda

[94] Otro hijo de Alvarado de nombre Diego, con una mujer mesoamericana de la que no se menciona el nombre, debe de haber sido sólo unos cuantos años más joven que Pedro. Diego exigió su legítima herencia en Guatemala después de que su padre falleciera, pero se vio obligado a litigar por partes de las encomiendas de su padre en contra del criado del gobernador de la Audiencia de Guatemala en ese entonces, Alonso de Maldonado. Diego dejó Guatemala para viajar a Perú, en algún momento después de 1549 donde falleció. Quizá, como plantean Herrera y Kramer, viajó al haber sido excluido por la élite española de Santiago debido a su origen mestizo y carente de los vínculos matrimoniales que tenía su hermana Leonor con esa comunidad. Un tercer hijo, Gómez, debe de haber tenido sólo cinco años cuando falleció su padre y según el testamento de Alvarado, vivía en las Azores con su madre, una "doncella". Es posible que fuera de origen mesoamericano y viajara con Alvarado durante su viaje a España en 1537, aunque es más probable que fuera nativa de las Azores donde Alvarado estuvo seis meses en la primavera y el verano de ese mismo año. Al parecer, ella y su hijo recién nacido se quedaron allí cuando Alvarado prosiguió su viaje a España y luego regresó a Guatemala. Una pequeña hija, Anica, de apenas cinco años murió con Beatriz de la Cueva en el alud; otra hija, Inés, sobrevivió pero ni a ella ni a su anónima madre se les menciona en el testamento de Alvarado. Véanse Recinos, *Pedro de Alvarado*, pág. 168; Adrián Recinos, *Doña Leonor de Alvarado y otros estudios* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1958), págs. 45–48; Herrera, "Concubines and Wives", pág. 134; Kramer, *Encomienda Politics*, págs. 191–192; y AGI Patronato 284, N.1, R.93, "Receptoria pedida por Francisca de Alvarado" (1557).

[95] AGI Guatemala 64, "Don Joan de Alvarado pide una encomienda" (1617); AGI Guatemala 70, "Probanza de Don Juan de Alvarado" (1640); y AGCA A1, leg. 2878, exp. 26440, "Sobre un descendiente de Pedro de Alvarado y de Xicotenga, Señor de Tascala" (1799).

y fomentto era imposible el conseguilar [sic] la conquista de las yndias".[96] Debido en gran medida a esta retórica, Luisa entró a formar parte del panteón de héroes y heroínas protonacionales celebrados por la élite española criolla de Guatemala.

Luisa Xicotencatl eclipsa a otras mujeres de la nobleza nahua por su relación con Pedro de Alvarado y el grado en que sus descendientes proclamaron ese hecho. Sin embargo, no fue la única. Jorge de Alvarado, hermano de Pedro, también formó pareja con una mujer de la nobleza tlaxcalteca, Lucía la hermana de Luisa, aunque no se sabe si Lucía fue obsequiada a Cortés por Xicotencatl junto con su hermana en 1519 o si se unió con Jorge un tiempo después. Jorge de Alvarado tuvo, por lo menos, una hija con Lucía de nombre Francisca. Al igual que su hermano Pedro, Jorge también prefirió una esposa española de buena posición y en 1530 contrajo matrimonio con la hija del tesorero de Nueva España, con quien tuvo tres hijos en México. (Los descendientes de Lucía, a través de Francisca, afirmarían posteriormente que se había casado con Jorge, lo que llevó al historiador guatemalteco del siglo XIX José Milla a concluir que Lucía debe de haber muerto muy pronto; parece asimismo posible que esas historias de matrimonio y nacimiento legítimos hubieran sido inventadas después de lo sucedido para defender el honor familiar).[97] Francisca, la hija mestiza de Jorge de Alvarado y Lucía Xicotencatl, se casó dos veces; primero, con el conquistador Pedro de Garro que vino a Guatemala con Jorge de Alvarado en 1527 y luego con el recién llegado Francisco Girón que acompañó a Pedro de Alvarado procedente de España en 1539. Es interesante que Francisco Girón no proclamara la relación de su esposa con la nobleza tlaxcalteca en su probanza de méritos de 1563 sino sólo señalara que Francisca era la hija de Jorge de Alvarado y una persona "muy principal y [h]onrrada", sin mencionar a Lucía. No obstante, en 1679 los descendientes de la unión Girón-Alvarado en El Salvador, quizá para emular a sus distantes parientes guatemaltecos, los descendientes de doña Luisa Xicotencatl y Pedro de Alvarado, proclamaron con orgullo que eran descendientes de la hija menor

---

96 AGCA A1.29, leg 212, exp. 5040, "Doña María Álvarez de la Fuente solicita encomienda" (1699), fol. 177.

97 Recinos, *Doña Leonor de Alvarado*, pág. 36; José Milla, *Historia de la América Central* (Guatemala: Tipográfico de "El Progreso", 1879), pág. 181; Herrera, "Concubines and Wives", pág. 134; y AGCA A1.29, leg. 4782, exp. 41327, "Merecimientos y servicios de los descendientes de Jorge de Alvarado" (1679).

de Xicotencatl, "rey de Tascala, con cuyo favor socorro y ayuda se consiguió la conquista destos reynos".[98]

No todas las mujeres de la nobleza mesoamericana que habían formado pareja con los españoles eran tlaxcaltecas. En 1577, el español Bartolomé de Canseco aseguró que su suegra, otra mujer bautizada con el nombre de Luisa, era la hija del "capitán Chalchiutototl, primo hermano de Moctezuma, cacique y gobernador de toda Nueva España en tiempos de su gentilidad y fue el más príncipe yndio que en aquel tiempo había en toda la Nueva España quitado el dicho Moctezuma". De acuerdo con la probanza de Canseco, Luisa Chalchiutototl tuvo una hija, Ysabel, con el conquistador español Agustín de Rodas en México, después de la caída de Tenochtitlán. Madre e hija acompañaron a Rodas a Centroamérica en 1526, donde peleó en Honduras a la par de Pedro de Alvarado y luego fijó su residencia en San Salvador. Ysabel de Rodas se casó con un tal Juan Griego, que también peleó en Honduras y se estableció en San Miguel. Después de que Griego falleciera, Ysabel se casó con Canseco, un español de León, que parece haber llegado a Centroamérica en la década de 1550, donde fungió de escribano público en La Villa de la Trinidad (Sonsonate, El Salvador) y más tarde de secretario de la Real Audiencia en Santiago. Al igual que Luisa y Lucía Xicotencatl, la hija mestiza de Luisa Chalchiutototl se integraría a la sociedad española colonial y su noble descendencia se utilizaría para reafirmar el estatus de un recién llegado a la colonia, en este caso un español de rango medio que intentaba aprovechar la fama de Moteuczoma para su beneficio, lejos de los centros de poder nahua o español en México Tenochtitlán en el siglo XVI.[99]

---

98 AGI Guatemala 111, N.32, "Informaciones de Francisco Girón" (1563), fol. 4; AGCA A1.29, leg. 4782, exp. 41327, "Merecimientos y servicios de los descendientes de Jorge de Alvarado" (1679); y Kramer, *Encomienda Politics*, págs. 92 y 195.

99 AGCA, leg. 4675, exp. 40185, "Probanza de Bartolome de Canseco relator sobre los meritos de agustin de rrodas su suegro" (1577). No he logrado identificar a este capitán Chalchiutototl, a pesar de su supuesta alto rango. John Schwaller propone que Chalchiutototl, que significa pájaro de turquesa o jade, quizá haya sido un título más que un nombre (comunicación personal, 16 de diciembre de 2009), una idea reforzada por la afirmación de Diego Muñoz Camargo de que "chalchiuh" era un término honorífico para capitán y así lo entendían los españoles; véase Mercedes Meade de Angulo, *Doña Luisa Teohquilhuastzin, mujer del capitán Pedro de Alvarado* (Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Comisión Puebla V Centenario, 1992), pág. 62. Lo anterior plantea la interesante posibilidad de que en la lejana Guatemala, Canseco no sintiera la necesidad de ser más específico acerca de la genealogía de su

En documentos del siglo XVI abundan referencias a otras mujeres nahuas y oaxaqueñas que formaron pareja con conquistadores españoles y cuyos hijos ingresaron a la "república de españoles". En 1577, el hijo mestizo de Pedro de Puertocarrero con una mujer nahua anónima, Diego Hernández Puertocarrero, presentó una petición de ayuda financiera a la Corona fundamentada en el estatus de conquistador de su padre. Una hija mestiza de Puertocarrero contrajo matrimonio con el conquistador Pedro de Losa y recibió una pensión de conquistador (ayuda de costa) de la Corona en 1593.[100] Alonso de Paz se casó con la hija de un cacique de Xoconusco, probablemente tenochca, en 1548. Una mixteca cuyo nombre era Magdalena tuvo con Diego de Usagre al menos una hija —Catalina— que se crió en la casa de su padre y de su tía española hasta que se casó con el español Francisco Castellón.[101] Pedro Gonzáles Nájera tuvo una hija cuya madre es posible que fuera nahua (dadas las habilidades lingüísticas de Gonzáles Nájera en náhuatl y la estrecha relación que tenía con los aliados indígenas durante y después de la invasión), pero a la que sólo se identifica como su hija natural mestiza en la probanza de su esposo español en 1577.[102] En la década de 1580, se registra otra doña Luisa con muchos nietos, identificada como tlaxcalteca, que llegó con los primeros conquistadores, "entre ellos algunos españoles personas principales". Ella también recibía una

---

esposa. La mera afirmación de nobleza era más importante que la identidad de la familia (algo que seguramente no hubiera sido aceptable en México central en ese tiempo).

La genealogía de la familia Ixtlilxochitl en Texcoco, México, ofrece una valiosa comparación con el caso de Canseco. El noble patriarca de la familia después de la conquista, don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin Huetzin, contrajo matrimonio con una hija del rey de Texcoco. La hija de ambos se casó con un intérprete español de la Audiencia y la hija de ésta, con otro intérprete español. El historiador y gobernador mestizo de Texcoco, don Francisco Alva de Ixtlilxochitl, nació de esta última unión. Martínez, *Genealogical Fictions*, pág. 114.

[100] Recinos, *Doña Leonor de Alvarado*, págs. 32–33.

[101] Herrera, "Concubines and Wives", pág. 136; AGI Guatemala 9-17, "Carta del fiscal y oficiales de la provincia de Guatemala al rey sobre salarios, ayudas de costa, entretenimientos y quitaciones que se dan en la provincia de Guatemala" (1563); Gasco, "The Polities of Xoconochco", págs. 51–54; y Gall, "Probanzas de méritos y servicios de Diego de Usagre", pág. 147.

[102] AGI Guatemala 114, N.10, "Ynformación de los méritos y servicios de Juan de Ecija" (1577); véase también Herrera, "Concubines and Wives", pág. 135.

pequeña pensión del Gobierno colonial.[103] Las mujeres mayas deben de haber tenido hijos con españoles a principios del período colonial en Guatemala, pero apenas o nunca se les menciona en el registro histórico. Robinson Herrera, en su estudio de uniones íntimas entre indígenas y españoles a principios de la colonia en Guatemala, tampoco encontró ningún indicio de que alguna mujer de la nobleza maya ayudara a cimentar alianzas entre mayas y españoles (por ejemplo, con los kaqchikeles o los k'iche's), como fue obvio que lo hicieron algunas mujeres de la nobleza nahua. Herrera concluye que "la presencia de los auxiliares tlaxcaltecas pudo haber compensado la necesidad de crear nexos militares vinculantes con grupos indígenas de Guatemala a través de relaciones íntimas con las hijas de poderosos señores locales" —y obviamente no sólo tlaxcaltecas sino otros nahuas y quizá también algunos oaxaqueños.[104]

¿Qué beneficios obtuvieron los indios conquistadores de Ciudad Vieja de estas asociaciones íntimas? En el siglo XVI, algunas mujeres nahuas y oaxaqueñas ayudaron a tejer una red de relaciones personales con los aliados españoles que continuaron durante la segunda generación de la colonización. Estas relaciones parecen haberles servido bien a ambas partes en su momento. Los recuerdos de un español, Alonso Ruiz, en 1617 nos dan indicios de las consideraciones que Luisa Xicotencatl y su hija Leonor pueden haber recibido de sus compatriotas en Ciudad Vieja. Según Ruiz, doña Leonor era entonces una rica encomendera y matriarca de una familia "española" de élite. Vivía en Santiago y recibía visitas especiales de representantes de Ciudad Vieja en su vejez. "Los indios e naturales de la Ciudad Viexa que son tascaltecas le reconocían por señora", escribió, "y como tal en las vísperas de Pasqua y otros días señalados le visitaban y traían regalos en reconozimiento".[105] A su vez, al hijo de doña Leonor se le asignó la responsabilidad de la pensión de la otra doña Luisa tlaxcalteca, abuela de "algunos españoles importantes" que no vivían en la ciudad española de

---

[103] AGCA A1.39, leg. 1751, "Autos asignando ayudas de costa", fols. 6v y 39v–40; para Herrera, esta doña Luisa menos conocida es emblemática de que las mujeres indígenas no eran simplemente víctimas de la conquista sino que obtenían lo que podían de sus uniones con hombres españoles en el siglo XVI; véase Herrera, "Concubines and Wives", págs. 127 y 135.

[104] Herrera, "Concubines and Wives", pág. 135.

[105] AGI Patronato 86, N.6, R.1, "Ynformaciónes secretas y publicas de los meritos y servicios de Don Juan de Alvarado y los que hicieron en la conquista destas provincias los pasados de Doña Francisca de Guzman su muger" (1617), fol. 7v. Agradezco a Wendy Kramer que me haya proporcionado esta referencia.

Santiago sino en Ciudad Vieja.[106] Varios españoles que atestiguaron a favor de sus aliados nahuas y oaxaqueños en Justicia 291, como Pedro Gonzáles Nájera, Álvaro de Paz (hermano de Alonso) y Pedro Çerón (que proporcionó la información sobre la pareja e hija mestiza de Diego de Usagre), estaban relacionados con mujeres indígenas por lazos de amistad y parentesco. Asimismo, algunos nombres nahuas de Justicia 291 aparecen como testigos a favor de las probanzas de los hijos de uniones nahuas y españolas. Don Francisco de Oñate, don Juan de Tapia y don Diego Elías, figuras importantes que encabezaron la campaña por los privilegios de los indios conquistadores fuera de Ciudad Vieja en las décadas de 1560 y 1570, testificaron todos a favor de la probanza de Bartolomé Canseco en 1577, al igual que otros tres habitantes de Ciudad Vieja originarios de Tenochtitlán, Texcoco y es posible que Huitzilopochco.[107] Quizá estos mexicanos guatemaltecos sentían que tenían un interés en defender el estatus de Ysabel de Rodas como la nieta de un importante señor tenochca. Talvez actuaron por amistad o incluso por un sentido de parentesco. Es posible también que sólo estuvieran haciéndole un favor al escribano e intérprete de la probanza de Canseco, Juan Fernández Nájera, quien como ya hemos visto tenía una estrecha relación con los nahuas de Ciudad Vieja y puede ser que estuviera casado con una mujer nahua de México según su propia probanza.[108]

Como siempre, los conquistadores nahuas y oaxaqueños se beneficiaron menos de estas relaciones que lo esperado. Muchos conquistadores españoles mostraron poco interés en casarse con sus parejas indígenas, actitud que

---

[106] Recinos, *Doña Leonor de Alvarado*, pág. 53.

[107] Un testigo "Juan Perez mexicano" que tenía alrededor de ochenta años y era principal de Ciudad Vieja, afirmaba haber conocido al capitán Chalchiutototl en México central y haber sido uno de los conquistadores originales. En vista de su rango y de que su testimonio está inmediatamente después del de Francisco de Oñate, Juan de Tapia y Diego Elías, puede haber sido porque se trataba de Juan Pérez Tlapaltecatl originalmente de Huitzilopochco, que fue (junto con Diego Elías) uno de los cuatro mexicanos y tlaxcaltecas que testificaron en la nueva y mejorada probanza de 1574 en la segunda parte de Justicia 291. Véanse el Capítulo 3 de este tomo y AGI Justicia 291, N.1, R.1, fol. 251v.

[108] AGI Guatemala 52, "Probanza de Juan Fernández Nájera (1551); véase también AGCA A1.29-1, leg. 4675, exp. 40173. Agradezco a Wendy Kramer por darme a conocer este documento. Juan Fernández Nájera aparece casi exclusivamente como el intérprete de náhuatl de los testigos mexicanos de Ciudad Vieja en las probanzas del siglo XVI; fue él quien contó que los indios conquistadores de Ciudad Vieja le habían mostrado el *Lienzo de Quauhquechollan* o algo similar en 1564. Véanse el Capítulo 3 de este tomo y AGI Patronato 62, N.3, "Méritos y servicios de Hernando de Illescas" (1559–1578).

parece haber prevalecido más en Centroamérica y también en Perú que en la Nueva España.[109] El problema no era necesariamente de índole moral o de exclusividad de la relación sexual. Después de todo, el matrimonio católico era una ceremonia ajena para los mesoamericanos y se presume que el padre noble de Luisa Xicotencatl (para citar el ejemplo más famoso) tenía más de noventa hijos. Sin embargo, todos los partícipes podrían haber percibido como un insulto que un conquistador español pasara por alto a una mujer de la nobleza nahua obsequiada por su padre. Y si bien algunos mexicanos de Ciudad Vieja apreciaban a Luisa Xicotencatl y a las otras mujeres de la nobleza nahua que vivían en hogares españoles en Guatemala, no las incluían en sus narrativas sobre la conquista de Guatemala. Los testigos de Ciudad Vieja tampoco testifican a favor de la progenie de estas primeras uniones íntimas después del siglo XVI.

Con el deceso de la generación original de conquistadores, las relaciones personales directas entre españoles y mexicanos se desvanecen en el registro documental. Las familias "españolas" de Centroamérica que siguieron celebrando su ascendencia de la nobleza indígena del centro de México, lo hacían por su cuenta. Éste fue el beneficio más perdurable y significativo que los mexicanos, zapotecas y tlaxcaltecas de Ciudad Vieja derivaron de estas uniones íntimas, pues a pesar de una brecha jurídica creciente entre la república de españoles y la república de indios, los mexicanos y españoles de la Guatemala colonial siguieron representando un papel protagónico en sus respectivas memorias de conquista. La validación de Luisa y Lucía Xicotencatl en las narrativas de los españoles criollos constituyó un reconocimiento de la identidad de los mexicanos como indios conquistadores. Las uniones de mujeres nahuas y oaxaqueñas con españoles pueden no haber creado una élite única, bicultural en la Guatemala de la colonia. No obstante, mientras algunos españoles de buena posición siguieran reconociendo su linaje tlaxcalteca y el papel que desempeñaron los indios conquistadores en el establecimiento de la colonia, los mexicanos de Ciudad Vieja podían recurrir a esas memorias compartidas para obtener favores, defender privilegios y presentar peticiones ante las autoridades coloniales con más esperanza de éxito.

Como era de esperar, las relaciones entre hombres nahuas y oaxaqueños y mujeres de la nobleza local tenían un efecto más integrador desde un punto de

---

[109] Compárese con la reacción de algunas mujeres de la nobleza andina en una situación similar en Kathryn Burns, "Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru", *The Hispanic American Historical Review* 78: 1 (febrero de 1988), pág. 15.

vista mesoamericano. No sabemos con exactitud por qué Gaspar Passo, nieto del conquistador cholulteca Antonio Passo, se fue de Ciudad Vieja y contrajo matrimonio con una mestiza en San Miguel Petapa. No cabe duda de que Gaspar estaba consciente de las ventajas de casar a su hija mayor con un hijo de la familia principal de Petapa, los Guzmán. Por su parte, era evidente que los Guzmán apreciaban el capital simbólico que su nuera mexicana aportaba a la familia. Cien años después de que se unieran estas familias de mexicanos de Ciudad Vieja y poqomames de Petapa, los Guzmán seguían señalando su herencia como caciques nativos y, a través del linaje de Passo, como indios conquistadores. Como ya hemos visto, los Guzmán no eran los únicos. Los matrimonios entre Ciudad Vieja y las dos Petapas eran tan comunes que en 1686 el cronista Fuentes y Guzmán describió a Santa Ynés Petapa como un pueblo de "descendientes de los tlaxcaltecos que vinieron á la conquista", donde los habitantes se vestían con trajes distintos y hablaban náhuatl en vez de poqomam.[110] En 1723, aquéllos que tenían nexos de parentesco con Ciudad Vieja representaban al grupo mayoritario de petapanecos de San Miguel que reclamaban su derecho a exoneraciones tributarias. Lo mismo sucedió en Santa Ynés Petapa en 1762. Además, en Ciudad Vieja en 1752, la vasta mayoría de los matrimonios exogámicos contaron con un cónyuge de una de las dos Petapas.[111]

Sin embargo, las dos Petapas parecen haber sido la excepción de la regla. A mediados del siglo XVIII, los mexicanos constituían casi la totalidad de los habitantes de Ciudad Vieja, pueblo en su mayoría endogámico. Según el padrón tributario de 1752, sólo en el 7% de los 458 hogares mexicanos registrados en Ciudad Vieja uno de los cónyuges era de otro pueblo, mientras

---

[110] Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 238.

[111] Sobre los padrones tributarios de Petapa, véanse AGCA A3.16, leg. 2074, exp. 31549, "Sobre la tasación de San Miguel Petapa" (1723); AGCA A3.16, leg. 2323, exp. 34284, "Fragmento sobre el padrón de San Miguel Petapa" (1723); y AGCA A3.16, leg. 2323, exp. 34292, "De el padrón hecho de los yndios y Yndias que se havian excluydo del padrón de Sn Miguel Petapa" (1723). Para Santa Ynés Petapa, véanse en especial AGCA A3.16, leg. 2772, exp. 39964, "Padrón de Sta Ynés Petapa" (1762), un documento sumamente triste en el que casi la mitad de los nombres están tachados y a la par aparece una nota que dice "fallecido", se presume que a raíz de una epidemia; y AGCA A3.16, leg. 2840, exp. 41341, "Padrón de Sta Ynés Petapa" (1762). Sobre el censo de Ciudad Vieja, véase AGCA A3, leg. 2566, exp. 37661, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752). La población de Mixco también parece haber tenido alguna tradición matrimonial con Ciudad Vieja, aunque no en la misma medida que las dos Petapas.

que las uniones reconocidas entre mexicanos y kaqchikeles de San Miguel Escobar o entre ladinos locales representaban el 12%. De ahí que en 1752, casi 80% de los matrimonios de mexicanos del pueblo, y la mayoría de casamientos del pueblo en su conjunto, se celebraran entre mexicanos locales. Quizá estas cifras no causen sorpresa dada la numerosa población de mexicanos que tenía Ciudad Vieja. No obstante, vale la pena señalar que a mediados del siglo XVIII las poblaciones indígenas de otros pueblos a lo largo de las principales rutas comerciales, como Escuintla, Mixco y San Miguel Petapa, se veían eclipsadas cada vez más por las castas que se multiplicaban con rapidez.

¿Se extendía esta endogamia a la parcialidad? Los nombres de ciertas familias predominan o son los únicos que aparecen en determinadas parcialidades en 1752; por ejemplo, los Selada de Tascala, los Hipólito de Quahquechula y los Mexicanos (utilizado como apellido) de Reservados. Sólo en muy pocas ocasiones podemos seguir el rastro de la permanencia de una sola familia en una parcialidad a través de muchas generaciones. Los descendientes de don Diego de Selada de Tascala, alguacil mayor de Ciudad Vieja en 1598, permanecieron en esta parcialidad hasta por lo menos los años treinta del siglo XVIII, cuando algunos miembros de la familia tuvieron un conflicto de tierras con un grupo de ladinos locales. Cabe destacar que de los cuatro hermanos de la familia Selada involucrados en el caso, tres eran mujeres, lo cual indica que el matrimonio no había cortado sus vínculos con la parcialidad (y de hecho, parece que dos de las tres hermanas se casaron con tlaxcaltecas).[112]

No obstante, esta aparente tendencia exclusivista de clan en las parcialidades es engañosa. Una comparación del padrón de 1752 con los registros de bautismos, matrimonios y decesos de Ciudad Vieja entre 1754 y 1761 revela que aunque muchas personas contrajeron matrimonio en su parcialidad en este período, una considerable cantidad no lo hizo. Las mujeres cambiaban su afiliación de parcialidad después del matrimonio con más frecuencia que

---

[112] Don Diego en AGCA A1.15, leg. 4087, exp. 32420, "Proceso criminal de Juan Horozco de Ayala alguacil mayor desta ciudad contra Alonso de Contreras corregidor del Valle" (1598), fol. 18; AGCA A1.45, leg. 151, exp. 2962, "CV se queja que los ganados de la hacienda de Don Jose Eustaquio de Uria causan daños en las siembras comunales" (sólo Tlaxcala); AGCA A1, leg. 6943, exp. 57819, "Sobre tierras entre los parcialidades de San Miguel Escobar y Chinampa en Ciudad Vieja" (1692–1798) (sólo Chinampa); AGCA A1.45, leg. 614, exp. 53416 (1800–1804) "Casimiro Santa Cruz contra la parcialidad de cholula de Reservados, ambos de Ciudad Vieja, por un pedazo de tierra"; y AGCA A1, leg. 2454, exp. 18974 (1720) "Paula, Manuela y María Selada reclaman varios solares".

los hombres, a veces más de una vez en su vida, lo que hace difícil calcular con precisión los matrimonios entre mexicanos de distinta parcialidad. Aunque algunos están anotados explícitamente en el padrón de 1752 —es decir, los dos cónyuges aparecen por separado en sus parcialidades de origen como personas "casadas en otros pueblos", no como una sola unidad tributaria— la esposa en un matrimonio mixto simplemente adoptaba la afiliación a la parcialidad de su esposo con mucha más frecuencia. Por ejemplo, Valentina Ordoñes de dieciséis años vivía en la casa de su padre Pasqual Ordoñes en Tatelulco cuando se realizó el censo tributario de 1752. Ese mismo año, su futuro esposo Bernardo Larios tenía 19 años, estaba soltero y era de la Parcialidad de Quahquechula. En 1758 se casaron y los dos aparecen registrados como originarios de Quahquechula en el acta de bautismo de su hijo, Mariano Joseph. Por consiguiente, aunque el padrón indique sólo una pequeña proporción de matrimonios entre parcialidades, es probable que el número real sea mucho mayor. Las mujeres en especial ampliaron la red de relaciones de los mexicanos al armonizar sus múltiples afiliaciones personales y familiares.[113]

Los niños extendieron aún más esta red de relaciones a través de nexos familiares y compadrazgos. En tiempos modernos, el compadrazgo puede actuar como un tipo de pegamento social que amplía los lazos de parentesco más allá de la familia extendida. En Santa María Belén Azitzimititlán, Tlaxcala, México —lugar donde Hugo Nutini y Betty Bell realizaron su estudio pionero sobre esta institución en la década de 1970— los habitantes locales dividieron el sistema de compadrazgo en no menos de 31 tipos distintos. Algunos sólo suponían obligaciones transitorias, en esencia de carácter económico, como ayudar a financiar la ceremonia de bendición de la casa de un amigo, pero otras implicaban el comienzo de una relación para toda la vida que no se empezaba

---

[113] AGCA A3.16, leg. 2566, exp. 37661, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752); y APCV Bautismos Libro No. 3, fol. 8. Las principales excepciones a este movimiento predominantemente femenino entre parcialidades eran los hombres y mujeres de la Parcialidad de Reservados, que casi siempre conservaban la afiliación a su parcialidad después del matrimonio, sin tener en cuenta género o lugar donde establecieran su hogar. Los cónyuges de Reservados, cuando no eran originarios de esta parcialidad, seguían en los padrones tributarios de sus respectivas parcialidades de origen y sus obligaciones tributarias se calculaban individualmente. Es por eso que en el censo de 1752 se incluyó a Francisca García, de cuarenta y ocho años, en el padrón de la Parcialidad de Cholula, en tanto que su esposo, Pedro de Paz, quedó en el de Reservados. Asimismo, a Manuel de Mendoza, que tenía veintidós años en 1752, se le incluyó en el padrón de Quahquechula, su parcialidad de origen, pero sólo debía tributar como viudo porque su esposa, María Mexicano, era de Reservados y, por lo tanto, estaba exenta "por privilegio real".

a la ligera. Eso era cierto sobre todo en dos de los tipos de compadrazgo más importantes en Santa María: bautismal y matrimonial. En éstos, la relación más prominente no era entre padrinos y ahijados sino entre los padrinos y los progenitores del niño. Muchas veces, los vínculos entre estos adultos —formalizados a través de las obligaciones de comadrazgo, que incluían apoyo mutuo económico y moral a largo plazo— duraban hasta su muerte.[114]

Vemos en los registros bautismales y matrimoniales de Ciudad Vieja del siglo XVIII, que durante el período colonial se forjaban lazos parecidos. Por ejemplo, Manuela del Espíritu Santo, hija de Ygnacia Larios y Phelipe de la Cruz López de Chinampa, nació en 1758. Sus abuelos maternos vivían en Quahquechula. Sus padrinos, Felis Mexicano y Phelipa Mendoza, eran de Reservados y Otumpa, respectivamente, y también habían apadrinado al menos a otros diez niños de seis familias de Chinampa, Tascala y Tenustitan. Sólo este niño creó nexos entre adultos de por lo menos cuatro parcialidades. En muchas familias, cada niño tenía sus propios padrinos, que también provenían con frecuencia de distintas parcialidades. Así sucedió con los tres niños de Juan Santos Gonzáles y Hermengilda Zacarias de Tescuco, cuyos padrinos de bautismo, todos diferentes, eran de Tascala y Tenustitan. Otros padres de familia escogían a los mismos padrinos para todos sus hijos, lo que implicaba una interdependencia entre progenitores y padrinos que podía haber sido tan importante como cualquier relación consanguínea.

El compadrazgo creaba lazos perdurables, como se evidencia en la vida de María del Carmen Quintero de Quahquechula. En 1752, María era la joven esposa de Juan Manuel Aguilar de Tascala. En 1754, la pareja apadrinó al hijo pequeño de Lorenzo García y Juana Pérez de San Miguel Escobar. Unos meses después, Juan Manuel Aguilar falleció y María, la viuda, no tardó en casarse con Pasqual Vásques de Cholula. María y Pasqual tuvieron por lo menos cuatro hijos cuyos padrinos eran una mujer soltera (quizá ladina o española) y una pareja de Otumpa. La relación de María con Lorenzo García y Juana Pérez no abarcó a los hijos que tuvo con Pascual Vásques. Sin embargo, en 1758 María y Pasqual fueron los padrinos del segundo hijo de Lorenzo y Juana en

[114] Hugo Nutini y Betty Bell, *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980).

San Miguel Escobar, lo que reanudó la relación establecida durante el primer matrimonio de María.[115]

Era menos común que los mexicanos escogieran a padrinos que no eran mexicanos. La mayoría de veces eran kaqchikeles de San Miguel Escobar. El compadrazgo bautismal y matrimonial con mayas que no eran de Ciudad Vieja y también ladinos y españoles se basaban muchas veces en relaciones ya establecidas. En 1754, por ejemplo, una pareja maya de Santiago Zamora que vivía en Ciudad Vieja escogió a Thomasa Bentura de la Parcialidad de Teguantepeque para madrina de su hija, decisión en la que con seguridad influyó el hecho de que el esposo de Thomasa también era de Santiago Zamora.[116] La relación patrón-dependiente con empleadores españoles de Santiago y prominentes familias españolas de Ciudad Vieja también parece haber influido en algunas relaciones de compadrazgo establecidas con españoles, sobre todo en el caso de compadrazgo matrimonial porque se esperaba que los padrinos cubrieran parte de los gastos sustanciales de la boda. Los miembros de la familia Valenzuela, entre los que uno era cura parroquial y otro, un prominente ganadero local, aparecen con frecuencia como padrinos en los registros bautismales y matrimoniales de Ciudad Vieja. En Ciudad Vieja también es evidente un patrón de relaciones de compadrazgo entre mexicanos y españoles o ladinos que vivían en el Barrio de San Sebastián en Santiago. Estas relaciones no eran atípicas, pero constituían una minoría de los compadrazgos en Ciudad Vieja a mediados del siglo XVIII, ya que en la mayoría de casos los compadres eran mexicanos.

El matrimonio y el compadrazgo podían fortalecer los nexos en una parcialidad, sobre todo cuando las parejas se casaban o escogían padrinos sólo entre sus vecinos inmediatos. No obstante, había amplias posibilidades de crear vínculos con familias y habitantes de otros barrios, incluso con personas de otros pueblos y grupos sociales que no eran mexicanos. En Ciudad Vieja, la mayoría de mexicanos parece haber ampliado su esfera social dentro de los límites de la sociedad mexicana. A pesar de los vínculos de parentesco con personas cuyo origen no era mexicano entre 1752 y 1761, sobre los cuales hay datos completos, éstos representaban una minoría del total de relaciones de matrimonio y compadrazgo establecidas. Por lo general, los mexicanos tendían

---

[115] AGCA A3.16, leg. 2566, exp. 37661, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752); APCV Bautismos Libro No. 2 (1751–1758), fols. 85, 101, 108 y 125v; y APCV Bautismos Libro No. 3 (1758–1765), fol. 1.

[116] APCV Bautismos Libro No. 2 (1751–1758), fol. 112v.

a escoger parejas y padrinos mexicanos. Algunas veces, la decisión reforzaba la posición de familias particulares en determinada parcialidad. Otras, las relaciones abarcaban a mexicanos que vivían en distintas parcialidades. Si estos patrones eran duraderos ayudarían a explicar cómo los mexicanos de Ciudad Vieja lograron mantener al mismo tiempo su carácter étnico y con los años se volvieron más homogéneos internamente.

En lo que respecta a las decisiones individuales, es imposible decir si ser mexicano tenía importancia en una situación específica. Nada nos indica lo que motivó el matrimonio de Valentina Ordoñes de Tatelulco y Bernardo Larios de Quahquechula, o la selección de Felis Mexicano y Phelipa Mendoza para padrinos de tantos niños mexicanos del pueblo en las décadas de 1750 y 1760. El amor, la amistad y la obligación tienen que haber influido. De todos modos, estas relaciones, las que antecedieron y las que siguieron, reforzaron cumulativamente la mexicanidad de Ciudad Vieja. Aunque las mujeres que tenían parejas españolas tendían a cortar sus nexos con Ciudad Vieja y su comunidad de mexicanos, y las relaciones familiares establecidas con personas de otros lugares los debilitaban, la preponderancia de parentescos consanguíneos y ficticios entre mexicanos contribuyó a definir el carácter étnico del pueblo.

A finales del siglo XVIII, Ciudad Vieja era no sólo un pueblo guatemalteco sino también un lugar reconocible como mexicano. Era un centro comercial de alcance regional, lugar de la primera capital permanente de los españoles en Centroamérica y hogar de cientos de mesoamericanos nacidos en Guatemala que a pesar de adoptar la identidad de "mexicanos" nunca habían estado en la tierra de sus antepasados. No obstante, era su relación con los nahuas y oaxaqueños que habían invadido Centroamérica en las décadas de 1520 y 1530 la que definía Ciudad Vieja. Ser mexicano a finales del período colonial no sólo suponía estar exento de tributos sino también coser los trajes de la Fiesta del Volcán o marchar por las calles de Santiago todos los años durante el Paseo del Pendón Real. Significaba, asimismo, contraer matrimonio entre mexicanos, ver al santo patrón del pueblo encabezar la procesión de Corpus Christi, guardar el testamento del hijo de un capitán tlaxcalteca del ejército conquistador escrito en el siglo XVI o (como veremos en el Capítulo 6) hablar náhuatl. Todos estos aspectos extraordinarios y cotidianos ayudaron a mantener la memoria social que tenían los mexicanos de sí mismos como descendientes de indios conquistadores en Guatemala, ahora su tierra natal.

La exoneración tributaria era tan sólo una parte de la herencia que habían recibido los mexicanos como indios conquistadores y tenía tanta importancia

en lo social como en lo económico. Eso no cambia el hecho de que la responsabilidad de exonerar del pago de tributos a los mexicanos de Ciudad Vieja siguió en manos de autoridades coloniales sobre las que tenían poco control y que los veían más como sujetos e "indios" que como cogobernantes de la colonia. El grado hasta el cual los mexicanos de Ciudad Vieja podían celebrar abiertamente sus hazañas en vez de las proezas de los españoles era limitado. Tenían también que representar su papel de indios colonizados para salvaguardar sus privilegios, que sin duda aprovechaban para ventaja propia, aunque los excluía de optar a altos cargos de autoridad colonial, a los que hubieran tenido legítimo derecho en otro contexto. El hecho de que durante la colonia los criollos descendientes de españoles incorporaran a Ciudad Vieja y a sus habitantes en sus propias memorias del período de la conquista, que guardaban con orgullo, y siguieran reconociendo los privilegios de los mexicanos como indios conquistadores significó un impulso enorme y quizá fundamental para el proceso de convertirse en mexicano en la Ciudad Vieja de la colonia. Aun cuando el colonialismo no fue precisamente lo que creó a los mexicanos de Ciudad Vieja, sí limitó lo que pudo haber significado ser mexicano.

Capítulo 6

"PARTICULARMENTE LADINOS": IDIOMA, LADINIZACIÓN E IDENTIDAD

"En ningún otro pueblo como en el de Ciudad Vieja parece que conviene mirar con mayor rigor la prohibición de que no permittan Yndios de otras partes, y ladinos, por que es donde más se ha procurado conservar su limpieza, que se perderá enteramente con la mezcla y por que como no pagan tributos y se hallan aladinados, constituyen una clase distinta de los demás Yndios."

– El alcalde ordinario de segunda nominación de Santiago, 1798[1]

El idioma habría marcado la identidad en el mundo mesoamericano colonial tanto como en la actualidad, sobre todo en el Valle de Guatemala donde muchos mayas guatemaltecos fueron forzosamente reubicados y por el que pasaron tantos viajeros. Es posible que el idioma relacionara al hablante con una región específica. La facilidad de hablar más de una lengua creaba oportunidades y posibilidades de movilidad social ascendente. Los distintos idiomas se percibían como indicadores de pertenencia, de extranjero, barbarie o asimilación. El náhuatl, el idioma de la mayoría de habitantes de Ciudad Vieja, se asociaba a las altas civilizaciones del centro de México, el poder del imperio azteca y la llegada de los españoles, para bien o para mal.

La segunda generación y subsiguientes de mexicanos de Ciudad Vieja se distinguieron por conservar su idioma materno, el náhuatl. No obstante,

1 AGCA A1, leg. 154, exp. 3060, "El comun de Ciudad Vieja pide que se les conceda avecindar en su Pueblo a varias familias" (1798).

rápido adoptaron el español, lo que les ganó la reputación de "indios ladinos" que podían hablar español y, por lo general, se relacionaban con el mundo hispano. Con el tiempo, empero, el significado del término *ladino* se amplió en la Guatemala de la colonia y abarcó también a varias clases de población pero sobre todo a las "castas" —descendientes de africanos, mesoamericanos, españoles y otros— que según el derecho colonial se consideraban parte de la república de españoles en contraposición a la república de indios. A pesar de que persistían los significados anteriores de bilingüismo e hispanización, el término ladino también se refería a todas las castas, fuera cual fuera su ubicación particular (por ejemplo, como mulatos o mestizos) en el sistema de castas en Centroamérica, en el siglo XVIII. Estos ladinos se vestían como españoles, hablaban español, ya no pagaban tributo y servían en las milicias; características todas que también pertenecían a los mexicanos de Ciudad Vieja a finales del período colonial en Guatemala. ¿Significa entonces que en ese tiempo los mexicanos ya se habían convertido en ladinos, en este último sentido de la palabra, es decir, en no indígenas?

LOS USOS DEL NÁHUATL EN LA GUATEMALA COLONIAL

En el siglo XVI, el Valle de Guatemala era un revoltijo de idiomas. Los esclavos mayas y los aliados del altiplano guatemalteco hablaban k'iche', achi, kaqchikel, tz'utujil, mam y muchos otros idiomas. Los indígenas del oriente hablaban poqomam, pipil y todos los idiomas clasificados como parte xinca. Los conquistadores nahuas y oaxaqueños, al igual que sus familias, hablaban sobre todo náhuatl pero también algunas variedades de zapoteca y mixteca. Éstos son sólo los idiomas más comunes mencionados en documentos del siglo XVI, que casi con seguridad representaban una variedad mucho mayor. En esos primeros tiempos de la colonia, ese barullo ahogaba el español.

El náhuatl o la lengua mexicana, según le llamaban los españoles, fue utilizada como idioma colonial de traducción entre español y las lenguas centroamericanas durante alrededor de un siglo después de 1524. No causa sorpresa que fuera así en zonas de considerable colonización nahua y/o española, como Xoconusco y Ciudad Real de Chiapa en Chiapas; Ciudad Vieja, Santiago de Guatemala y Escuintla en Guatemala; y San Salvador y San Miguel en El Salvador. Estas zonas produjeron la mayor concentración de documentos de la época colonial escritos en el náhuatl de la región central de México, mucho más que los encontrados en las regiones de mayoría maya.

En estas mismas zonas colonizadas, algunos escribanos indígenas no nahuas utilizaron incorrectamente el náhuatl central en documentos como peticiones a la Corona española y ordenanzas de cofradías católicas, lo cual indica que se usaba el idioma del centro de México por considerar que tenía cierta distinción y peso político a principios de la colonia. En otras zonas donde predominaban los hablantes de pipil, una variante del náhuatl empleada en partes del sureste de Centroamérica quizá desde por lo menos 900 d. C., se desarrolló una vigorosa tradición colonial de escribir en ese dialecto específico en vez de cambiarlo o reemplazarlo por el náhuatl clásico.

Algunos estudiosos han propuesto que la rapidez con que se empezó a usar el náhuatl en la Guatemala de la colonia, desde reemplazar los nombres de las ciudades mayas por topónimos en esa lengua y traducir de los idiomas mayas y otros, hasta préstamos léxicos, se derivó de las relaciones comerciales y diplomáticas con los aztecas durante el posclásico. Otros señalan los largos siglos de interacción entre los idiomas mayas y el pipil. Sin embargo, la distribución y las características de los documentos escritos en náhuatl durante el período colonial en Centroamérica plantean un uso que proviene más directamente de la invasión nahua-española y la colonización subsecuente.[2] El náhuatl era el idioma indígena que los europeos conocían más y, por ende, la forma más directa de comunicarse con ellos. Su uso era muy extendido en el sur, donde los españoles bautizaron el pipil, emparentado con el náhuatl, de "mexicana corrupta". Era el idioma hablado por cientos de nahuas que se asentaron en toda la región y quizá fuera utilizado como segunda lengua por muchos otros comerciantes y colonos indígenas que viajaban hacia territorio centroamericano

[2] Véase "Nahuatl/Nawat in Central America", disponible en <http://nahuatl-nawat.org>, para una recopilación de documentos en náhuatl de Centroamérica. Sobre el náhuatl posclásico, pipil o influencias coloniales del náhuatl en el discurso y los idiomas mayas, véanse Navarrete, "Elementos arqueológicos de mexicanización", págs. 347–348; Maxwell y Hill, *Kaqchikel Chronicles*, págs. 62–67; Sergio Romero, "The Status of Nahuatl in Guatemala in the Early XVI Century: A Reinterpretation of the Evidence" (Tesis de maestría en humanidades, Tulane University, 2001); y Romero y Matthew, "Más allá de la *lingua franca*". Romero señala el monolingüismo del señor kaqchikel Kaji' Imox, descrito en el *Memorial de Sololá* como alguien que no tuvo temor cuando se encontró con Pedro de Alvarado en Xetulul (Zapotitlán), aunque "no hablaba la lengua yaqui (náhuatl)" (Recinos, *Crónicas indígenas*, pág. 124). Maxwell y Hill mencionan que los kaqchikeles empleaban el término yaki para referirse a nahuas y pipiles (*Kaqchikel Chronicles*, pág. 63), pero también señalan la influencia náhuatl (quizá pipil) en antiguos nombres de reyes kaqchikeles que al parecer habían desaparecido cuando ocurrió la invasión nahua-española de 1524 (pág. 65).

desde otras partes más al norte y al oeste tras la conquista. Robinson Herrera argumenta que en el siglo XVI el náhuatl dejó de servir sólo como idioma de la burocracia para una población tan heterogénea como la de los mesoamericanos asentados en Santiago de Guatemala y sus alrededores, y que se convirtió en una *lingua franca* entre todo tipo de gente, incluso mayas urbanos. Asimismo, atribuye la selección del náhuatl como idioma de traducción en Santiago y sus cercanías en el siglo XVI, por lo menos en parte, a los "numerosos auxiliares de habla náhuatl que acompañaron a los españoles y gozaban de alta posición".[3] Todos estos factores crearon mucha demanda de nahuatlatos, traductores de náhuatl que aparecen en casi todos los documentos del Valle de Guatemala a principios de la colonia, en los que se plasman comunicaciones entre indígenas y españoles.

Algunos españoles en Centroamérica reconocían que para ellos era una ventaja aprender náhuatl. El conquistador español Pedro Gonzáles Nájera era atípico porque lo había aprendido para ayudar a coordinar acciones militares con capitanes nahuas.[4] El notario Juan Fernández Nájera también aprendió náhuatl muy pronto y bien, incluso parece haber tenido una relación estrecha con los nahuas de Ciudad Vieja que era más que profesional. Es posible que su esposa María Díaz haya sido nahua, "natural de esta tierra", a quien Fernández Nájera conoció en México y con la que se casó antes de ir a Guatemala a mediados de los años treinta del siglo XVI. Fernández Nájera es el traductor en muchos casos legales de los conquistadores nahuas en Centroamérica, incluso en todos los casos que he visto de prominentes funcionarios de Ciudad Vieja como don Francisco de Oñate y don Juan de Tapia. Es, asimismo, el único español que menciona, en dos documentos distintos, que "los gobernadores e indios principales tascaltecas e mexicanos que fueron por parte de Su Magestad en la conquista y pacificación de esta tierra" le mostraron el *Lienzo de Quauhquechollan* o algo parecido en 1564.[5]

---

3 Herrera, *Natives, Europeans, and Africans*, págs. 157–158.

4 AGI Justicia 291, N.1, R.1, fol. 240; y AGI Guatemala 60, "En nombre de Juan Calbo de Nájera" (1605).

5 AGI Guatemala 52, "Probanza de Juan Fernández Nájera" (1551), fol. 8v (estoy en deuda con Wendy Kramer por haberme indicado esta referencia y su entusiasmo compartido por encontrar a "nuestro amigo JFN", y con Christopher Lutz por su transcripción); AGCA A1.29-1, leg. 4675, exp. 40173, "Probanza hecha de Juan Fernández Nájera" (1551); y AGCA leg. 1751, exp. 11737, "Sobre ayudas de costa a los conquistadores y pobladores antiguos"

Es posible que Fernández Nájera tuviera más incentivos y oportunidades para aprender náhuatl que la mayoría, pero otros notarios españoles siguieron sus pasos a finales del siglo XVI. Sebastián Gudiel, sólo para citar un ejemplo, emplea a un intérprete indígena en sus protocolos de 1590, pero en 1620 hacía sus propias traducciones al español.[6] En los registros notariales también encontramos a varios alcaldes, jueces y otros funcionarios que hablan náhuatl, talvez después de haber tomado las clases que impartía Fray Juan de Samaniego en la catedral de Santiago. En 1585, algunos regidores y varios ciudadanos de alto rango recibían clases junto con los frailes.[7] No obstante, cabe señalar que de acuerdo con las memorias de los dominicos escritas por Fray Antonio de Molina y otros en el siglo XVII, esta escuela de náhuatl "empezó y terminó" con Samaniego "porque no había alumnos y el padre se regresó a España".[8] A pesar de que algunos españoles reconocían la utilidad de hablar aunque fuera un poco de náhuatl para comunicarse con los mesoamericanos que trabajaban en sus casas, les vendían bienes y cooperaban con ellos haciendo de intermediarios burocráticos, quizá no se sintieran muy deseosos de asistir a clases ni tuvieran interés en alcanzar un alto nivel de competencia en ese idioma.

Los mesoamericanos del Valle de Guatemala hablaban náhuatl a través de un traductor o cada vez más como segunda lengua. Por lo general, la traducción de un idioma local al náhuatl facilitaba el intercambio con las

---

(1589–1590), fol. 6v. Es interesante que la ayuda de costa para María Díaz, viuda de Juan Fernández Nájera intérprete de la Real Audiencia, está inmediatamente después de una ayuda de costa otorgada a doña Luisa, india, "antigua vecina de la Ciudad Vieja"; véanse el análisis en el Capítulo 5 y también AGCA A1.39, leg. 1751, "Autos asignando ayudas de costa", fols. 4 y 39v–40. Robinson Herrera piensa que la afirmación de Fernández Nájera de que habla náhuatl con fluidez es prueba de la estima en que los españoles tenían esta habilidad; véase Herrera, *Natives, Europeans, and Africans*, pág. 158 n49.

6 AGCA, A1.2, leg. 810, "Protocolo de Sebastián Gudiel", fols. 6a (3 de junio de 1595), 88v (29 de mayo de 1596) y 404a (21 de agosto de 1623).

7 AGCA, A1.2, leg. 1127, exp. 9620, "Protocolo de Fernando Niño", fols. 64a (12 de septiembre de 1586), 112a (2 de noviembre de 1589) y 135a (6 de abril de 1593); AGCA, "Que el padre Fray Juan de Samariego negó asistir la catedra de la lengua mexicana" (1585), y AGCA A1.2, leg. 1507, exp. 9994. Véase también Herrera, *Natives, Europeans, and Africans*, pág. 158 n48. La enseñanza del náhuatl en Guatemala imitó algunos programas similares de traducción y lecciones iniciados por los franciscanos en México. Véase Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilollo impresos en náhuatl*, 2 tomos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), I, cap. 1.

8 Molina, *Antigua Guatemala*, pág. 197.

autoridades españolas tanto de alta jerarquía (por ejemplo, en una serie de peticiones al rey Felipe II en las cuales pedían que terminaran los abusos de las autoridades coloniales en 1572) como de bajo rango (p. ej. cuando las autoridades kaqchikeles de Patzicía exigieron que un español pagara lo que le debía a un comerciante indígena en 1583).[9] En 1592, Bartolomé García de San Sebastián Texar, hablante de kaqchikel, hizo contrato con un español de Santiago —él, de arriero y su esposa Catalina, de sirvienta de la casa— en náhuatl, que "[Yo], el escribano (Fernando Niño) y los testigos entendemos". Otro ejemplo es el de Olalla Hernández, mujer indígena de la milpa de San Juan del Obispo donde es probable que predominara el kaqchikel, quien dictó su testamento en náhuatl al escribano español Diego Jácome en 1597.[10] Ese mismo año, una viuda de nombre Catalina Barahona, identificada sólo como indígena del Barrio de la Merced en Santiago, utilizó el náhuatl para colocar a su hijo de aprendiz con un sombrerero indígena que vivía en el mismo barrio, pero al parecer no hablaba el mismo idioma materno que Catalina. En 1583, una pareja indígena del Barrio de Santo Domingo le vendió una casa a una mulata libre mediante un intérprete de habla náhuatl. Estos ejemplos indican que esta lengua podía ser tan útil a los intereses del cliente como a los del escribano, y apoyan el planteamiento de Herrera de que servía para que los mesoamericanos de distintas regiones, además de algunos africanos y personas

---

9 Dakin y Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción*; y AGCA A1.2, leg. 422, exp. 8825, fol. 51, "Protocolo de Cristóbal Aceituno" (1 de marzo de 1583).

10 AGCA A1.2, leg. 1127, exp. 9620, "Protocolo de Fernando Niño", fol. 148 (1 de junio de 1592); y AGCA A1.2, leg. 1018, "Protocolo de Diego Jácome", fol. 63 (23 de marzo de 1597). En el mismo período surgen patrones similares en zonas mucho menos urbanas y españolas, como Patzicía, Chimaltenango y Totonicapán, al igual que en ciudades españolas más pequeñas como Comayagua y San Salvador. Véanse, por ejemplo, AGCA A1.15, leg. 4100, exp. 32511, "Querella del barrio San Francisco contra un español" (1616), con un testigo indígena de San Antonio Aguas Calientes; AGCA A1.2, leg. 538, exp. 9041, "Protocolo de Juan Bravo", fol. 120 (4 de diciembre de 1615), de Chimaltenango; AGCA A1.2, leg. 422, exp. 8825, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 51 (1 de marzo de 1583) de Patzicía; AGCA A1.2, leg. 424, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 129v (15 de octubre de 1586) de Totonicapán; AGCA A1.2, leg. 810, "Protocolo de Sebastián Gudiel", fol. 88v (29 de mayo de 1596) de Veracruz; AGCA A1.2, leg. 1127, "Protocolo de Fernando Niño", fol. 4 (10 de diciembre de 1588) de Comayagua; y AGCA A1.2, leg. 1018, "Protocolo de Diego Jácome", fol. 68 (9 de abril de 1597) de San Salvador.

de ascendencia mixta, se comunicaran no sólo con europeos sino también entre sí en el Valle de Guatemala, en el siglo XVI.[11]

Es difícil cuantificar el uso preciso del náhuatl. En comparación con el *corpus* sustancial de documentos en idiomas indígenas disponibles en México, los estudiosos han descubierto mucho menos documentos escritos en náhuatl o en algún idioma maya en Guatemala. De hecho, durante mi investigación para este libro sólo hallé cinco documentos en náhuatl de Ciudad Vieja, todos del último cuarto del siglo XVI y primero del siglo XVII. Aunque sabemos que hubo escribanos indígenas, hasta la fecha no se ha encontrado ninguno de sus protocolos en los archivos. Por eso es que sólo nos quedaron las pruebas circunstanciales de los escribanos españoles, centradas en su mayoría en la ciudad española de Santiago. Es frustrante que la información esté incompleta. No sólo llega de segunda y tercera mano sino también contiene sistemas de referencia diferentes. Algunos escribanos especifican con más precisión que otros los idiomas de sus clientes y los intérpretes utilizados. En 1586, por ejemplo, el escribano Cristóbal Aceituno indicó el idioma hablado por sus clientes en 33 de 34 casos, pero los protocolos de Luis de Aceituno de Guzmán sólo brindan la misma información en 4 de 21 casos en 1579. Estas incongruencias, junto con la pérdida aparente de protocolos indígenas, impiden hacer un análisis estadístico de las tasas de bilingüismo en el Valle de Guatemala.[12]

No obstante, hay varios aspectos que se observan con mucha claridad en los protocolos españoles de Santiago, en conjunto con las fuentes dispersas en lenguas indígenas que sobrevivieron. Es evidente que el náhuatl no reemplazó los idiomas nativos de Guatemala, por común que haya sido su uso en Santiago de Guatemala durante el siglo XVI. A pesar de la heterogeneidad de la población

---

[11] AGCA A1.2, leg. 1018, "Protocolo de Diego Jácome", fol. 55 (20 de marzo de 1597); y AGCA A1.2, leg. 422, exp. 8825, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 319v (16 de julio de 1583).

[12] Los ejemplos de registros públicos en este estudio provienen de una muestra recopilada por Oralia de León de unos cien protocolos de escribanos españoles pertenecientes a los años de 1555 y 1655. De estos protocolos, 388 registros se referían al idioma hablado por un mesoamericano. Agradezco la ayuda que me brindó Oralia de León.

Mi análisis de los patrones lingüísticos se aplica sólo al muy heterogéneo Valle de Guatemala de principios de la colonia. Todos los documentos utilizados provienen de esta zona y, por consiguiente, no se pueden utilizar para generalizar el uso del náhuatl en el altiplano occidental o en otras zonas de Guatemala y Centroamérica. Algunas de estas regiones sufrieron menos transformaciones por la llegada de españoles y nahuas en el siglo XVI, y es probable que no se diera el mismo uso extendido del náhuatl que es evidente en los alrededores de Santiago.

del Valle de Guatemala, el náhuatl se conservó en muchos pueblos como idioma político, hablado sólo por unos cuantos y no siempre bien. La lingüista Karen Dakin, en su análisis de las cartas enviadas por caciques locales al rey Felipe II en 1572, encontró ciertas características del náhuatl escrito por indígenas hablantes de kaqchikel que comparó con las del náhuatl clásico del imperio azteca. Según Dakin, "los pueblos mayas de donde procedían estas cartas no eran bilingües ... y los escribanos que las hicieron tampoco eran hablantes nativos del náhuatl, sino que emplearon una *lingua franca* que habían aprendido sólo de manera imperfecta".[13] Algunos de los autores indígenas de estas cartas dijeron que aunque sus escribanos podían traducirlas de su idioma materno al náhuatl, "los principales y la demás gente no saben el náhuatl".[14] Asimismo, en 1580, el intérprete kaqchikel Lucas de Paz sostuvo que "solo pocos yndios saben el náhuatl" en San Antonio Suchitepéquez. Otro testigo en la misma audiencia, el "yndio cacique" Francisco de la Cuba, estuvo de acuerdo en que "solo yndios principales y poca gente entiende y habla náhuatl".[15] Cuando los habitantes de San Antonio Aguas Calientes protestaron airadamente por su forzosa cristianización ante los representantes nahuas y mestizos del convento franciscano de Ciudad Vieja en 1573, tuvieron que depender de su escribano local para traducir sus diatribas del kaqchikel al náhuatl.[16] En todos estos casos, se pedía a los pocos mayas que podían hablar náhuatl que hicieran de intérpretes de los que no sabían.

Los misioneros cuyo interés era predicar y convertir también reconocían el predominio de los idiomas locales, a pesar de su predilección por el náhuatl que les era más conocido. En 1552, los franciscanos solicitaron permiso para enseñar náhuatl a los indígenas guatemaltecos que no deseaban aprender español "porque es general en estas tierras" —pero no tan general, cabe notar, como para descartar la necesidad de aprenderlo. La Corona rehusó e insistió en que más bien se debía enseñar castellano.[17] En el altiplano central y el Valle de

---

13 Dakin y Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción*, pág. 169.

14 *Ibid.*, pág. 13.

15 AGCA A1.43, leg. 4078, exp. 32361, "Testamento de San Antonio Suchitepequez" (1580), fols. 6 y 73–74.

16 AGCA A1.15, leg. 4078, exp. 32361, "Contra los yndios de San Antonio Aguascalientes por no haber asistido a jueves santo" (1573).

17 AGI Guatemala 168, N.22, "Carta al emperador de Fray Juan Monsilla suplicando que le ayuda a terminar el convento de San Francisco" (9 de septiembre de 1551); AGI

Guatemala, sólo tres parroquias fueron clasificadas por la Iglesia católica como pueblos donde se hablaba náhuatl: Ciudad Vieja y los barrios de Santo Domingo y San Francisco en Santiago, los tres centros de población mexicana en el Valle de Guatemala. La mayoría de los demás pueblos alrededor de Santiago fueron calificados de pueblos kaqchikeles durante todo el período colonial, pero a otros pueblos ubicados más en dirección al altiplano occidental se asignaron administradores parroquiales que hablaban k'iche', tz'utujil y poqomam.[18] Incluso los pipiles, hablantes de un dialecto náhuatl, eran atendidos por los frailes en su idioma materno, que éstos habían aprendido específicamente para este propósito.[19]

Un bilingüismo generalizado parece haber sido la norma sólo en el propio Santiago y en unos cuantos pueblos satélites de indígenas. En 1566, se informó que la mayoría de los curas residentes sabían náhuatl, razón por la cual "a cesado la necesidad" de confesar por medio de un intérprete.[20] De acuerdo con el escribano español Pedro Valles de Quexo en 1586, el náhuatl había

---

Guatemala 168, N.60, "Carta de los franciscanos sobre enseñar el castellano a los yndios" (30 de enero de 1552); y AGI Guatemala 168, N.46, "Carta de Fray Juan de Monsilla al rey" (1 de julio de 1554).

[18] AGCA A1.39, leg. 1751 (y legajos contiguos en la sección de "Nombramientos" en el AGCA) registra el nombramiento de curas asignados a parroquias indígenas, por ejemplo fol. 288, "Fray Antonio Monzón es nombrado cura doctrinero para Almolonga" (1659); fol. 418v, "Fray Miguel de Cordova es nombrado cura doctrinero para Almolonga" (1661); y fol. 434v, "Fray Francisco Gallegos es nombrado cura doctrinero barrio Santo Domingo" (1662). Véanse también AHA T1-89 #6 Cartas, "Autos de los yndios del barrio de Santo Domingo sobre no se les cuitasse a su cura doctrinero" (1669); AHA T2-142 #18 Curatos, "Aprobación de Fray Cristóbal Macal para el curato de Almolonga" (1679); AHA T7-1, Curatos, "Colaciones y posesiones de curatos" (1709–11, 1724); AGCA A1.11, leg. 113, exp. 4769, "Presentación para curato de Candelaria a Tomás Serrano" (1731); AHA T1-1 #10 (?), Cofradías, "Cofradías de Jocotenango, Candelaria, Santa Ynes, San Juan Gascón" (1736); y AGCA A3.16, leg. 2840, exp. 41345, "Aprobación de padrónes por padres curas" (1763–64).

[19] Fuente anónima, "Teomachilizti iny iuliliz auh yni miquiliz Tu Temaquizticatzin Jesu Christo quenami in quimpeua teotacuiloque itech teomauxti" (16??), John Carter Brown Library BA6--.T314i; fuente anónima, "Arte de la lengua vulgar Mexicana de Guatemala que se habla en Ezcuintla y otros pueblos de este Reyno" (16??), University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Brinton Collection, Br 498.22 AzAr78; y fuente anónima, "Pláticas piadosas en lengua Mexicana vulgar de Guatemala" (16??), Brinton Collection, BR 498.22 AzP698.

[20] AGI Patronato 182, R.24, "Testimonio del sínodo episcopal celebrado en Santiago de Guatemala" (1566), fol. 7r.

dejado de ser sólo un idioma de traducción en Santiago y la mayoría de sus habitantes lo hablaba libremente.[21] En 1611, los habitantes del pueblo cercano de San Cristóbal el Alto rindieron declaraciones en un juicio por asesinato en "la mexicana que comunmente corre en esta ciudad y provincia, la qual los testigos examinados hablan y entienden muy bien". Después de que un funcionario español expresara preocupación porque la lengua materna de San Cristóbal era "muy diferente de la lengua en que parece aberles examinado [a los testigos] que es la lengua mexicana corrupta", éstos insistieron en náhuatl que la intervención recomendada de dos intérpretes era innecesaria y no cambiarían su testimonio. Uno de ellos añadió que "todos los yndios ... hablan la lengua común mexicana, y muchos de ellos hablan la castellana por estar como están tan cercanos desta ciudad y por que todos los días bienen a ella y tratan con los españoles por los quales testigos entienden que no hubo fraude ninguno en el examen".[22]

El náhuatl siguió sirviendo de idioma de traducción en Santiago de Guatemala y sus alrededores hasta mediados del siglo XVII. La evidencia más reciente que he visto data de 1653, cuando los caciques de Petapa usaron náhuatl como su idioma de preferencia para rendir testimonio ante el tribunal respecto de un conflicto de tierras con un español que vivía en Santiago.[23] Puede ser que haya otros ejemplos incluso posteriores. El caso de San Cristóbal dejó entrever lo que se avecinaba. En 1639, durante una campaña regional para obtener una reducción tributaria (que en su mayoría todavía se llevó a cabo en náhuatl), los testigos afirmaron que muchos habitantes de San Miguel Tejar y San Felipe entendían español.[24] Había un número creciente de mesoamericanos que se expresaban en español en los registros notariales del siglo XVII, incluso cuando

---

[21] AGCA A1.2, leg. 1433, "Protocolo de Pedro Valle de Quexo", fol. 137a (18 de julio de 1586).

[22] AGCA A1.15, leg. 4094, exp. 32482, "Causa criminal contra Geronimo Lopez" (1611), fol. 37. El uso aparente de pipil aquí plantea preguntas interesantes acerca del grado hasta el cual ese dialecto regional de náhuatl de la costa sur sirvió como puente entre los idiomas mayas o xinca, y el náhuatl clásico de los invasores.

[23] AGCA A1.2, leg. 845, exp. 9338, "Protocolo de Gaspar Gallegos", fols. 33v–35 (diciembre de 1653).

[24] AGI Guatemala 16, N.1, "Los yndios de barrio Santo Domingo piden exoneración de tributo..." (1639), fol. 225.

el notario sabía náhuatl.[25] Aunque en este siglo todavía se usaba náhuatl en algunos asuntos oficiales de la administración colonial, los españoles lo empleaban cada vez menos como idioma de traducción.[26] A principios del siglo XVIII, el náhuatl había desaparecido de los registros notariales para todos los efectos prácticos y el español lo había reemplazado por completo. En la década de 1760, el arzobispo Pedro Cortés y Larraz describió el uso indígena del español en términos casi idénticos a los que he señalado para el náhuatl en el siglo XVI: en los pueblos indígenas del occidente de Guatemala "ni saben, ni hay esperanza de que lleguen a saber el castellano, no obstante que no falta uno y otro que lo sepa, y aun tengo observado que los que los saben no es con expedición, sino muy rudamente".[27] Los europeos y criollos guatemaltecos de finales de la colonia entendían que "la lengua de los indios" era ante todo kaqchikel y k'iche' y siempre había que traducirlos al castellano.[28]

¿Dónde dejaba a los mexicanos de Ciudad Vieja la temprana adopción del náhuatl en Guatemala y con el tiempo su reemplazo por el español? A pesar de la mezcla heterogénea de los indios conquistadores originales y su contacto con los idiomas mayas, el náhuatl no tardó en convertirse en la lengua dominante en el pueblo, es muy posible que durante la segunda generación. No dejó de ser el idioma oficial reconocido de los descendientes de conquistadores y primeros colonos nahuas y oaxaqueños en el Valle de Guatemala por más de doscientos años. Según los registros eclesiásticos, todos los mexicanos de Ciudad Vieja y de las parcialidades de mexicanos de los barrios de Santo Domingo y San Francisco en Santiago hablaban náhuatl a mediados del siglo XVIII. Se exigía que los clérigos asignados a estas parroquias mexicanas fueran competentes

---

25 AGCA A1.2, leg. 1127, exp. 9620, "Protocolo de Fernando Niño", fol. 282 (2 de diciembre de 1591); AGCA A1.2, leg. 1413, "Protocolo de Francisco Vallejo", fol. 111v (8 de enero de 1609); AGCA A1.2, leg. 4550, exp. 38559, "Protocolo de Francisco de Vallejo", fol. 42v (2 de enero de 1620); y AGCA A1.29, leg. 428, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 41 (1591).

26 AHA T3 23 s.n., "El común de Petapa en querella sobre tierras" (1653).

27 Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, 2 tomos. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, tomo XX (Guatemala: Tipografía Nacional, 1958), I, pág. 41.

28 AGCA A1.39, leg. 24, exp. 692, "José Francisco Gonzáles solicita el nombramiento de interprete" (1805); AGCA A1.29, leg. 397, exp. 8311, "El indio interprete José Francisco Gonzáles pide que se le dé alguna ayuda por sus servicios" (1813); y AGCA A1.39, leg. 2650, exp. 22236, "Providencia sobre sustituir al ynterprete de la Real Audiencia" (1816).

en náhuatl, mientras que la mayoría de los demás pueblos y barrios indígenas de la zona recibía a clérigos que hablaban algún idioma maya.[29] Por lo menos hasta 1670, se asignaba a dos frailes para que se encargaran de la enseñanza y administración de la doctrina cristiana en Ciudad Vieja. Uno de ellos, que hablaba náhuatl, debía atender a la población mexicana y el otro, que sabía kaqchikel, a los residentes del barrio de San Miguel Escobar. Sin embargo, cuando el brazo secular de la Iglesia asumió la administración de la población indígena en 1750, hasta entonces en manos del clero regular, su interpretación de las necesidades de los mexicanos había cambiado. Los franciscanos, que luchaban por conservar su papel tradicional, informaron que todos los pueblos de su jurisdicción necesitaban instrucción en sus idiomas maternos, con tres excepciones importantes: Ciudad Vieja, Petapa y Mixco.[30] Petapa y Mixco tenían para entonces numerosos habitantes no indígenas, así es que no causa sorpresa que el español hubiera predominado sobre los idiomas indígenas locales. En cambio, aunque Ciudad Vieja no dejó de ser un pueblo de indios casi en su totalidad, sus habitantes eran, según los padres franciscanos, "expertissímos" en castellano. Alrededor de veinte años después, el arzobispo Cortés y Larraz también observó que si bien el náhuatl era el idioma materno de los mexicanos de Ciudad Vieja, "el idioma que se habla en esta administración es corrientemente el castellano".[31]

Al comparar estas observaciones externas con la conducta de los mexicanos, la historia es la misma, pero la transición del náhuatl al español se detecta mucho antes. La primera generación de nahuas en Guatemala necesitaba intérpretes para traducir sus testimonios legales del náhuatl al español, incluso los principales de más alto rango que encabezaron la petición original de exoneración tributaria

[29] AHA T1 89 #6, "Autos de los yndios de el barrio de Santo Domingo sobre no se les cuitasse su cura doctrinero" (1669); AHA T2-142 #18?, "Aprobación de Fray Cristóbal Macal para el curato de Almolonga" (1679); AHA T3-130 #3, "Sobre guardianes de la Sagrada Religión" (1681); AHA T7-1 s.n., "Fray Joseph Cordero es nombrado cura, en lengua mexicana" (1709–11); AHA T7-1 s.n., "Colaciones y posesiones de curatos" (1724); AHA T1-67 s.n., "Visita pastoral de M. Juan Gómez de Parada" (1731–32); AHA T1-1 #10?, "Papeles de las cofradías de Jocotenango, Candelaria, Santa Ynés y San Juan Gascón " (1736); Molina, *Antigua Guatemala*, pág. 186; y Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, págs. 353–387.

[30] AHA Cartas T1-106 #38, fol. 156 (1753).

[31] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, I, pág. 38.

del pueblo en las décadas de 1560 y 1570.[32] La situación no había cambiado en el primer cuarto del siglo XVII, pues los nietos y bisnietos de los conquistadores originales nahuas y oaxaqueños siguieron hablando náhuatl al rendir testimonio en casos legales.[33] A principios de este mismo siglo, los mexicanos de Ciudad Vieja y los barrios de Santo Domingo y San Francisco todavía se expresaban en náhuatl en contratos por servicios, querellas por tierras y juicios civiles.[34] El uso persistente del náhuatl se destaca, en particular, entre mujeres, sobre todo viudas que aparecen de sirvientas en las casas de españoles.

A pesar del valor que los mexicanos del Valle de Guatemala atribuían a su idioma materno, se fueron volviendo más bilingües en el transcurso del período colonial. Los niños y los huérfanos aprendieron español durante el tiempo que trabajaron de sirvientes en las casas de españoles.[35] Ya en 1580, los mexicanos adultos realizaban transacciones comerciales en español.[36] A veces es visible el propio proceso de transición lingüística, por ejemplo en el caso de María de Chavés, una mexicana del Barrio de Santo Domingo en Santiago que habló en náhuatl para confirmar su contrato laboral con el español Miguel de

---

32 AGI Justicia 291, N.1, R.1, fol. 230; véase también AGCA A1.15, leg. 4087, exp. 32420, "Proceso criminal de Juan Horozco de Ayala" (1598).

33 AGCA A1.15, leg. 4100, exp. 32505, "Francisco Vasquez yndio de Ciudad Vieja contra Bartolome García yndio tascalteca" (1616); AGCA A1.15, leg. 4087, exp. 32420, "Proceso criminal contra Juan Horozco de Ayala" (1598), fol. 18; y AGCA A1.15, leg. 4090, exp. 32446, "Autos de Miguel Lazaro y Diego Hernandez contra Lazaro Hernandez" (1605).

34 Véanse, por ejemplo, AGCA A1.2, leg. 1433, "Protocolo de Pedro Valle de Quexo", fol. 10 (19 de septiembre de 1579); AGCA A1.2, leg. 1127, exp. 9620, "Protocolo de Fernando Niño", fol. 242 (10 de septiembre de 1590); AGCA A1.2, leg. 1128, exp. 9621, "Protocolo de Fernando Niño", fols. 47 (23 de marzo de 1591) y 56a (22 de octubre de 1592); AGCA A1.15, leg. 2297, exp. 16846, "Proceso de los yndios de la millpa de Santa Cruz deste valle contra los yndios del barrio de San Francisco" (1585); AGCA A1.15, leg. 4090, exp. 32446, "Autos de Miguel Lazaro y Diego Hernandez contra Lazaro Hernandez" (1605); y AGCA A1.15, leg. 4129, exp. 32713, "Por delación de Juana de León yndia contra Juana Godinez mulata" (1609).

35 AGCA A1.2, leg. 422, exp. 8825, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 86a (13 de noviembre de 1583).

36 Véanse, por ejemplo, AGCA A1.2, leg. 447, exp. 8850, "Protocolo de Luis Aceituno", fol. 54v (27 de enero de 1579); AGCA A1.2, leg. 424, "Protocolo Cristóbal Aceituno", fol. 69v (1 de julio de 1586); AGCA A1.2, leg. 434, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 153v (5 de agosto de 1608); AGCA A1.2, leg. 1427, exp. 9918, "Protocolo de Francisco Vallejo", fol. 38r (31 de enero de 1611); y AGCA A1.2, leg. 428, exp. 10003, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fols. 35 y 314–315.

Porras Alvarado en 1583, pero que había aprendido suficiente español para renovar su contrato en ese idioma en 1591.[37] En el siglo XVII se empieza a ver a más mexicanos que hablan español, puesto que trabajaban para los españoles en sus hogares, plantaciones y talleres.[38] Con el paso del tiempo, se reduce la cantidad de habitantes de Ciudad Vieja, Barrio de Santo Domingo y Barrio de San Francisco que están anotados en el registro documental como hablantes de náhuatl, a pesar de que los frailes siguieron administrando estas parroquias en tal lengua. El último ejemplo que encontré en mi investigación data de 1620; después de esa fecha todos los mexicanos que he visto en el registro documental hablaban español.[39]

La sustitución del náhuatl por el español en las parcialidades de mexicanos de los barrios de Santo Domingo y San Francisco en Santiago no difiere sustancialmente de la experiencia lingüística de los indígenas guatemaltecos que vivían en la ciudad capital, y estaba bien avanzada a mediados del siglo XVII. De acuerdo con el censo que se llevó a cabo en la Parcialidad de Mexicanos del Barrio de San Francisco en 1719, sus habitantes eran "todos indios ladinos en lenguas castellanas".[40] El Barrio de Santo Domingo (llamado también Barrio de la Candelaria al final del siglo XVII) perdió a su clérigo de habla náhuatl en 1731 y a partir de entonces sólo llegaron clérigos que hablaban español y kaqchikel.[41] La pérdida del náhuatl entre los mexicanos de Ciudad

---

37 AGCA A1.2, leg. 422, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 88v; y AGCA A1.2, leg. 428, "Protocolo de Cristóbal Aceituno", fol. 237v.

38 Véanse AGCA A1.2, leg. 445, exp. 8848, "Protocolo de Luis Aceituno", fol. 13a (1 de diciembre de 1582); AGCA A1.2, leg.809, "Protocolo de Pedro Grijalva", fol. 14r (28 de junio de 1595); AGCA A1.2, leg. 440, exp. 8843, "Protocolo de Luis Aceituno", fol. 178r (30 de abril de 1572); AGCA A1.2, leg. 1128, exp. 9621, "Protocolo de Fernando Niño", fol. 158r (25 de agosto de 1589); y AGCA A1.2, leg. 1413, "Protocolo de Francisco Vallejo", fol. 338r (20 de julio de 1609).

39 En alrededor de setecientos documentos de cuatro archivos en Guatemala y España, el último ejemplo que encontré de un habitante de Ciudad Vieja que se expresaba en náhuatl en un documento es el testamento y última voluntad de Diego Hernández, "yndio vecino" de Ciudad Vieja "ladino en náhuatl y que puede entender castellano", AGCA A1.2, leg. 4550, "Protocolo de Francisco de Vallejo", fol. 49r (16 de enero de 1620).

40 AGCA A3.16, leg. 1252, exp. 21698, "Asiento de las partidas de tributos cancelados por los indios de barrio San Francisco" (1716).

41 Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 374, dice que los indígenas del Barrio de la Candelaria eran administrados en pipil; tampoco queda claro cómo el náhuatl hablado en las

Vieja es más notable, en marcado contraste con la conservación de los idiomas maternos de los otros pueblos indígenas del Valle de Guatemala y del altiplano occidental. Según Cortés y Larraz, la mayoría de los pueblos indígenas en los que predominaba el español estaban ubicados en el suroriente o eran centros urbanos como Huehuetenango o San Miguel Totonicapán, donde "entienden muchos indios el castellano con el motivo de haber bastantes ladinos", aunque los pueblos vecinos más pequeños hablaban su respectivo idioma materno "sin que se entienda otro".[42] Por el contrario, escribió Cortés y Larraz, en Ciudad Vieja donde los ladinos no dejaron de ser minoría durante todo el siglo XVIII "los indios de la cabecera, que hablaban el mexicano, como idioma materno, hablaban con igual propiedad el castellano".[43]

Es probable que por lo menos algunos mexicanos hablaran náhuatl en Ciudad Vieja a finales del período colonial, en vista de que las autoridades eclesiásticas seguían reconociéndolo como la lengua materna del pueblo. Muchas señales, empero, apuntan en la dirección opuesta: el que Ciudad Vieja fuera el único pueblo de indios donde los franciscanos no pudieron encontrar justificación para seguir administrando la parroquia en el idioma materno de sus habitantes (a pesar del deseo evidente de hacerlo); la total ausencia de mexicanos que necesitaran intérpretes en varios documentos del siglo XVIII; y los comentarios de Cortés y Larraz. En conjunto, estas señales indican que a finales del siglo XVIII los mexicanos estaban ya bastante encaminados a convertirse en hablantes monolingües de español que habían abandonado por completo el idioma de sus antepasados.[44]

áreas urbanas de Santiago había evolucionado en relación con el pipil a finales del siglo XVII o cómo los españoles tendían a entender las diferencias entre estos dialectos. Véanse también Lutz, *Santiago de Guatemala*, págs. 24 y 94; y AGCA A1.11, leg. 113, exp. 4769, "Presentación para curato de Candelaria a Tomás Serrano" (1731).

42 Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, II, págs. 100 y 117.

43 Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, I, pág. 41. Véase también AGCA A1, leg. 1812, exp. 11962, "Padrón de Ciudad Vieja" (1820). Incluso en el siglo XIX, los ladinos representaban sólo alrededor de un tercio de la población de Ciudad Vieja, que no obstante representa un incremento considerable desde el tiempo de Cortés y Larraz.

44 Los habitantes modernos de Ciudad Vieja son enteramente hablantes de español, a diferencia de la mayoría de sus vecinos mayas guatemaltecos en pueblos cercanos.

LOS SIGNIFICADOS DE LADINO: IDIOMA, ACULTURACIÓN Y RAZA

El dominio del náhuatl y español que tenían los mexicanos reafirmó su reputación de "indios ladinos", término cuyo significado variaba según los tiempos y la gente en la Guatemala de la colonia. La calificación de ladino podía indicar bilingüismo, adopción de los estilos de vida europeos y, con el tiempo, la identificación étnica con la población no indígena de presunta ascendencia mixta. En el transcurso del período colonial, la reputación de ladinos que tenían los mexicanos abarcaba todos estos significados.

El término español de ladino se originó en tiempos romanos, cuando se refería a un natural de la península ibérica que podía hablar el idioma de los conquistadores romanos. A principios del medioevo, ladino había adquirido el significado de lengua romance vernácula de uso común en el territorio que se convertiría en España (con excepción de Cataluña). El significado del término cambió otra vez entre los siglos XI y XIII, después de que los ritos latinos adoptados por el Concilio de Burgos en 1080 reemplazaran la liturgia visigótica y la ortografía romance se hiciera más común. Al cabo del tiempo, los escritores cristianos dejaron de utilizar el término ladino para referirse a sus propios idiomas romances vernáculos. En concreto, la lengua romance castellana creó su propia nomenclatura. Los judíos ibéricos, por su parte, siguieron empleando el término ladino para describir su lengua vernácula, un híbrido de hebreo y romance. En el siglo XVI, ladino podía referirse no sólo a este idioma de los sefarditas sino también a cualquiera que hablara castellano como segunda lengua ("al morisco y al extranjero", según uno de los primeros lexicógrafos, Sebastián de Covarrubias, en 1611), y/o a la sabiduría e ingenio de una persona.[45] En el continente americano, el significado de la palabra abarcó a los indígenas americanos y a los africanos que sabían hablar español y/o eran vistos como "muy civilizados", y siguió cambiando.[46] En Colombia y México, por ejemplo, ladino llegó a significar una persona —a menudo de ascendencia indígena— taimada o deshonesta. Si bien el término dejó de utilizarse por completo en el

---

45 Rolena Adorno, "Images of Yndios Ladinos", en Kenneth Andrien y Rolena Adorno, editores, *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1991), págs. 234–235.

46 Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma*, 2 tomos (Madrid: Aguilar, S.A. de Ediciones, 1958), II, pág. 2490.



Francisco Cisneros, "Indios de Ciudad Vieja, Guatemala", ca. 1835, acuarela encargada por Juan Galindo. Aunque data de alrededor de 150 años después de Fuentes y Guzmán, esta pintura da una idea de cuán ladinizados pueden haber parecido los indígenas en el Valle de Panchoy. Obsérvese en particular los volantes de la blusa blanca de la mujer y la capa y sombrero del hombre. Cortesía de la Societé de Geographie, París, Francia.

resto de Latinoamérica, ladino se generalizó en Guatemala (incluso en Chiapas) para designar a la población de castas, es decir, a personas de ascendencia mixta indígena, africana y española. Su significado siguió evolucionando hasta hoy para describir a cualquier persona que no se identifique como indígena (esto es, indígena americano). En efecto, se califica de ladina por lo menos a la mitad de la población contemporánea de Guatemala.[47]

[47] Sobre la división moderna indígena/ladino y los estudios recientes acerca de la evolución del término en Guatemala, véanse Jorge Solares, editor, *Estado y nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala* (Guatemala: FLACSO, 1993); Tomás Galich, "¿Existe una literatura indígena en Guatemala?", *Istmo* 5 (enero–junio de 2003). Disponible en <http://istmo.denison.edu/n05/articulos/existe.html> consultado en diciembre de 2007; la campaña "Nuestra diversidad es nuestra fuerza" y la exposición itinerante "¿Por qué estamos como estamos?",

En el siglo XVI, se empleaba el término ladino en Guatemala para referirse a una segunda lengua hablada por no españoles. Muchas veces éste era el único significado. No obstante, ya a principios de la colonia, ladino también describía a una persona de ascendencia indígena, africana o mixta que había adoptado ciertos rasgos culturales hispánicos. Por lo general, la palabra no se usaba como sustantivo sino que era un adjetivo, por ejemplo "Juan López es un indio ladino en castellano" (p. ej. que puede hablar español), o "Juan López es muy ladino" (que se viste o actúa como español o europeo). El testimonio del kaqchikel Francisco Escobar en 1587 capta estos dos sentidos en una oración. Según Escobar, el rico comerciante mexicano Martín Gonzáles era "el yndio más ladino que ay en este valle y habla y entiende la lengua español, y estando vestido como español".[48] Este doble significado persistió hasta después del siglo XVII. Fuentes y Guzmán, por ejemplo, escribió en 1686 que los habitantes de los barrios de San Antón, Espíritu Santo y San Gerónimo en la capital eran "tan ladinos en lengua castellana, como lo somos los españoles" y "visten a la española".[49]

---

febrero de 2005–junio de 2006, organizada por el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) en Guatemala; Martínez Peláez, *La patria del criollo*; Jorge Luján Muñoz, "Fundación de villas de ladinos en Guatemala en el último tercio del siglo XVIII", *Revista de Indias* 36: 145–146 (1976), págs. 51–81; Arturo Taracena Arriola, "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala (s. XVI–XIX)", en J. Daniel Contreras R. y Jorge Luján Muñoz, editores, *Historia y antropología de Guatemala: ensayos en honor de J. Daniel Contreras R.* (Guatemala: Sección de Publicaciones, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos, 1982), págs. 89–104; y Arturo Taracena Arriola, con la colaboración de Gisela Gellert, Enrique Gordillo Castillo, Tania Sagastume Paiz y Knut Walter. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808–1944*. Volumen I, Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Guatemala: Nawaj Wuj / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2002); Isabel Rodas Núñez, *De españoles a ladinos: cambio social y relaciones de parentesco en el Altiplano central colonial guatemalteco* (Guatemala: Ediciones ICAPI, 2004); Isabel Rodas Nuñez, "Ladino: una identificación política del siglo XIX", *Revista de Estudios Sociales (Segundo Congreso de Estudios Mayas)* 59 (Guatemala, 1998), págs. 43–56; y Paul Lokken, "From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600–1730" (Tesis doctoral, University of Florida, 2000).

[48] AGCA A1.43, leg. 4809, exp. 41483, "El indígena Martín Gonzáles reclama parte de la herencia de Catalina Vásquez" (1587), fol. 21.

[49] Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 366; véase también Barbara Knocke de Arathoon, "Indumentaria indígena", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo IV: *Desde la República Federal hasta 1898*, Alberto Herrarte,

De cara a la lengua, una persona podía ser ladina no sólo en español sino también en náhuatl. Algunos ejemplos, todos de indígenas no nahuas que hablaron en náhuatl con un escribano español, incluyen a Catalina Ordoñez, "yndia ladina" en náhuatl de Petapa (1593); Gerónimo y Francisca López, "yndios ladinos" en náhuatl de San Sebastián el Tejar (1597); y Marta de la Cruz, "yndia vecina" y "ladina" en náhuatl del barrio San Gerónimo (1611).[50] Sin embargo, en la Guatemala del siglo XVI era muy común que el término ladino hiciera referencia a mesoamericanos que hablaban español. En una muestra de 79 mesoamericanos que obviamente se expresaron en español en sus transacciones notariales en el siglo XVI, el 84% fue calificado de yndios ladinos por su escribano español. Este uso es igual en todos los protocolos y entre los escribanos de la muestra. El empleo del término para describir a los hablantes de náhuatl es menos congruente. Por ejemplo, en su protocolo l de 1597–1598, Diego Jácome describe como ladinos a 16 de 17 indígenas americanos que hablaban náhuatl en vez de español. En cambio, en los protocolos de Pedro Valles de Quexo correspondientes a los años de 1569 a 1601, sólo califica de ladinos a 7 de los 24 indígenas que hablaban náhuatl, y en el protocolo de Cristóbal Aceituno de 1583, sólo 1 de 13. Los españoles nunca, que yo sepa, utilizaron el término ladino para describir el conocimiento de lenguas mayas.

Este empleo del término ladino —sobre todo en referencia al español, a veces al náhuatl y nunca a un idioma maya— indica que en el siglo XVI los españoles tenían una opinión más favorable del náhuatl que de los idiomas mayas. Lo anterior se ve confirmado indirectamente por la aparente complacencia con que muchos españoles adoptaron el náhuatl como idioma de traducción, al igual que su disposición a enseñárselo a los indios del común en vez del español, y su uso para convertir y gobernar la colonia.[51] Quizá los españoles veían el

---

editor del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 353–364.

[50] AGCA A1.2, leg. 1127, exp. 9620, "Protocolo de Fernando Niño", fol. 135r (6 de abril de 1593); AGCA A1.2, leg. 1018, "Protocolo de Diego Jácome", fol. 56r (12 de marzo de 1597); y AGCA A1.2, leg. 1427, exp. 9918, "Protocolo de Francisco Vallejo", fol. 292r (2 de noviembre de 1611).

[51] Aunque a veces los españoles no utilizaban muy bien el náhuatl, véase Robinson A. Herrera, "The People of Santiago: Early Colonial Guatemala, 1538–1587" (Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1997), cap. 6, pág. 38, cuando señala que el vicario de Ayutla persistió en usar náhuatl a pesar de que los habitantes aducían no entenderle. Véase también AGI Escribanía 371A, "Comisión del deán y cabildo de la iglesia de Guatemala, en sede

náhuatl como el idioma imperial de Mesoamérica, de la misma forma que el castellano en la península ibérica. En todo caso, la creencia de los españoles en la superioridad inherente del náhuatl sobre los idiomas guatemaltecos persistió mucho tiempo después de que habían dejado de utilizarlo. En referencia al bilingüismo en español de los mesoamericanos, el arzobispo Cortés y Larraz escribió en 1770:

> ...hallándose estas parroquias tan inmediatas a Goathemala, y aún de Jocothenango contigua, y tratando sus parroquianos con los vecinos de la ciudad a todas horas conserven su idioma kacchiquel de tal modo, que por lo común nada saben, ni entienden del castellano y que solamente los del pueblo de Almolonga, cuyo idioma materno es el mexicano, sin ignorar éste entiendan todos y hablen libremente el castellano con tanta propiedad como el materno. Pero no he podido hallar razón que me parezca congruente, ni otra, que la de no ser el idioma mexicano tan bárbaro como los otros.
>
> Algunos piensan que esto consiste en haber estado las parroquias gobernadas por los regulares, quienes por no ser despojados de ellas conservaban los idiomas; pero esta no puede ser razón adecuada, porque la de Almolonga ha estado hasta poco tiempo a su cargo...
>
> Corrobora este pensamiento el que en todas las parroquias de la Diócesis, y son muchas como puede verse en este escrito, cuyo idioma materno es el mexicano, ya no se necesita éste para la administración, porque todos entienden por lo común el castellano; pero en todas las restantes que son muchas más, en que hay tantos y tan varios idiomas maternos, ni saben, ni hay esperanza de que lleguen a saber el castellano, no obstante que no falta uno y otro que lo sepa, y aun tengo observado que los que los saben no es con expedición, sino muy rudamente. Por lo que entiendo que la principal razón de esta diferencia puede consistir en ser los otros idiomas más bárbaros que el mexicano, y con ellos trascender la barbarie a los sujetos.[52]

Éste es un curioso antecedente de las teorías modernas del relativismo lingüístico, que sugiere que un idioma hablado directamente afecta la manera de pensar del hablante (por eso es que el arzobispo creía que los idiomas más bárbaros de Guatemala trascendían su barbarie a los sujetos).[53] Cortés y Larraz

---

vacante, a Jerónimo de Mejía, cura beneficiado y vicario de Huehuetlán, provincia de Soconusco, para visitar a Alonso Rodríguez Vizcaíno, cura beneficiado del partido de Ayutla" (1573).

[52] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, I, pág. 41.

[53] John B. Carroll, editor, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1956); David G.

no toma en cuenta que los mexicanos consideraban una ventaja hablar español en Ciudad Vieja, tampoco el impacto de las plantaciones de los españoles en las zonas de habla pipil, en comparación con el relativo aislamiento de los pueblos indígenas del altiplano occidental.[54] Es posible que lo que parecía barbarie desde el punto de vista del arzobispo, haya sido una manifestación de resistencia de los mesoamericanos. Lo interesante para nuestros propósitos es ver cómo todavía, en esa fecha tardía, los españoles y criollos hispanoamericanos de Guatemala seguían pensando que el náhuatl era particularmente ladino: una lengua por naturaleza civilizada en comparación con las lenguas "bárbaras" de los indígenas centroamericanos.

Esta perspectiva de su idioma materno respaldaba la glorificada identidad que los mexicanos de Ciudad Vieja deseaban cultivar en Guatemala después de la conquista. Obsérvese, empero, el vocabulario negativo utilizado por Cortés y Larraz. No dijo que el náhuatl era una lengua más civilizada, sólo que era "menos bárbara" que las lenguas indígenas de Guatemala. La mayoría de españoles nunca vio el náhuatl como una lengua equiparable al castellano. Quizá esta percepción influyó en la decisión tomada por los caciques mayas de los alrededores de Santiago de volver a escribir en español sus peticiones a la Corona en 1576, cuatro años después de haberlas enviado en náhuatl.[55] Según el criollo Fuentes y Guzmán, los indígenas que no aprendían castellano eran gente "tosca e inculta y de tupidísimos entendimientos, sin haber entrado en la inteligencia de una palabra castellana".[56] Por consiguiente, tenía ventajas para los mexicanos distanciarse de su idioma materno, aunque se considerara menos bárbaro, y adoptar el idioma de sus aliados europeos.

Parece que los mexicanos reconocían esta jerarquía lingüística. Pronto empezaron a comunicarse con la Corona en español y así siguieron haciéndolo, en marcado contraste con sus vecinos mayas. En 1547, Francisco Acxotecatl (conocido después como don Francisco de Oñate) y la colectividad de "los

---

Mandelbaum, editor, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality* (Berkeley: University of California Press, 1949); y John J. Gumperz y Stephen C. Levinson, editores, *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

54 Edelberto Torres-Rivas, coordinador general, *Historia general de Centroamérica*, 6 tomos (Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 1993), II, págs. 310–311.

55 Dakin y Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción*, pág. xiii.

56 Fuentes y Guzmán, *Obras históricas*, I, pág. 377.

de Tlaxcalla con todas sus comarcas y mexicanos con todos sus subjectos" escribieron al rey Felipe II en español. Sus cartas están repletas de fórmulas cortesanas españolas y referencias cristianas, desprovistas de toda mención de traductores o asesores españoles, aunque por la fecha temprana de las cartas y giros típicamente castellanos es seguro que tuvieron que haber empleado sus servicios. La ausencia de traductores también es conspicua en Justicia 291, la probanza colectiva de los mexicanos, a pesar de señalar que muchos de los testigos nahuas rindieron testimonio en náhuatl.[57] Los mexicanos no sólo asumieron la apariencia de bilingüismo sino que no tardaron en utilizar fórmulas de tratamiento y cortesía en castellano utilizadas por la nobleza y los conquistadores en sus escritos: la carta personal y la probanza.[58] Por el contrario, las cartas escritas en náhuatl que los mayas enviaron a la Corona en 1572, adoptaron un tono mucho más humilde hacia sus reales destinatarios. Los peticionarios hacían hincapié en sus necesidades más que en sus méritos, y evitaban toda alusión directa a la Corona. Sus cartas estaban dirigidas al presidente de la Audiencia Francisco Briceño o a los frailes dominicos y franciscanos que los habían asesorado en su redacción.

Es difícil saber cuál es la principal tradición de la que proviene esta retórica de humildad. Este artificio tipificó el discurso honorífico en náhuatl y castellano, y es probable que también marcara las costumbres discursivas del mundo maya. Es posible que también haya sido la postura fomentada por los asesores dominicos y franciscanos de los peticionarios. En todo caso, la retórica maya de humildad reconocía e incluso destacaba la relación patriarcal y paternalista entre los autores de las cartas y la Corona. Una interesante excepción es la que plantean las cartas de los "guatimaltecos" (p. ej. kaqchikeles) de San Miguel Escobar, Ciudad Vieja. En 1572, una carta de San Francisco en Zacualpan, Ciudad Vieja (San Miguel Escobar) estaba formulada de la misma manera que el resto que fue enviado ese mismo año, pero terminaba quejándose de que los habitantes de San Miguel Escobar no eran vistos como "vecinos" o "conquistadores guatemaltecos". Christopher Lutz propone que "los memorialistas esperaban obtener una posición legal distinta a la del resto

[57] AGI Justicia 291, R.1, N.1, fols. 4–12.

[58] Como se analiza en capítulos anteriores, también ocurrió así en el centro de México. Véanse Pérez Rocha y Tena, *La nobleza indígena*; y Emma Pérez-Rocha, *Privilegios en lucha: la información de doña Isabel Moctezuma* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998).

de los kaqchikeles y más cercana a la de los aliados mexicanos y tlaxcaltecas de los barrios de Ciudad Vieja". Esta interpretación se ve reafirmada por el tono muy distinto adoptado por los habitantes kaqchikeles de Ciudad Vieja en 1575, que se deshace de gran parte de la humildad mostrada en la petición anterior y se aproxima más a la petición de los mexicanos (1564–1578) archivada como Justicia 291.[59] Es significativo que en este caso los kaqchikeles de Tzacualpa también escribieran en español.

Los mexicanos se distinguían como grupo de indígenas que eran ladinos no sólo por los idiomas que hablaban sino también por su postura hacia sus aliados europeos y capacidad de navegar por el sistema colonial emergente. Esta postura se mantuvo invariable, sobre todo a finales del período colonial. En 1667, cuando los funcionarios coloniales de Santiago intentaron apropiarse de las tierras entre el pueblo kaqchikel de Alotenango y Ciudad Vieja, el Cabildo de este último respondió en una semana. Durante el litigio que duró más de treinta años, los mexicanos de Ciudad Vieja presentaron docenas de páginas de documentación de los años 1552, 1589, 1599 y 1631 que afirmaban su derecho legal a las tierras en cuestión. Entre los testigos a su favor estaban el prior franciscano del convento de Ciudad Vieja, los alcaldes indígenas de Alotenango, el pueblo contiguo de San Miguel Milpas Dueñas y un español que comerciaba en Ciudad Vieja. En 1668, todos los miembros del Cabildo de Ciudad Vieja, de las milicias, los "tlatoque" y los principales participaron en la inspección de las tierras en litigio. En 1631, los traductores de náhuatl ayudaron a los funcionarios de Ciudad Vieja, pero a partir de entonces siempre se caracterizó a los mexicanos como "indios ladinos" en español. No obstante, el argumento más contundente de los mexicanos era que como indios conquistadores debían recibir un trato especial.[60] El Cabildo de Alotenango adoptó una actitud más pasiva y sólo respondió a las citaciones de la Audiencia por primera vez en 1684 y con mucho menos documentación. Fue hasta 1703, cuando las autoridades de Ciudad Vieja y Alotenango empezaron a actuar en conjunto, con un mismo

---

[59] Dakin y Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción*, págs. 30–35 y 102–105; y AGI Guatemala 54, "Los indios que eran esclavos..." (1575), fol. 26. La única petición escrita en español en vez de náhuatl provino del Barrio de Santo Domingo cuyas autoridades pudieron haber sido mexicanos, las que señalaron que se les había exonerado de tributos, pág. 73.

[60] AGCA A1, leg. 2347, exp. 17672, "Autos de los ejidos entre Alotenango y Almolonga contra Santiago" (1667), fols. 104r, 112v y 195r: "siendo indios conquistadores y como a tales se les debe atender con toda especialidad".

abogado en representación de ambos pueblos, que los miembros del Cabildo de Alotenango adquirieron protagonismo en el caso. (Durante el juicio, los kaqchikeles dijeron que podían entender español pero solicitaron intérpretes, quienes al menos en una ocasión cumplieron sus funciones en náhuatl en vez de kaqchikel). La estrategia del Cabildo de Alotenango fue eficaz. Los habitantes de Alotenango y Ciudad Vieja no dejaron de utilizar las tierras en cuestión mientras el caso se ventilaba. Aún así, la tardanza de los kaqchikeles para responder y su dependencia persistente de intérpretes ofrece un contraste marcado con el estilo directo y agresivo de los mexicanos de Ciudad Vieja.

Asimismo, cuando se pidieron los títulos de las tierras ejidales del pueblo al Cabildo en 1774, éste se destacó por la precisión de su respuesta. El Cabildo informó que les habían solicitado esa documentación unos veinte años atrás, en tiempos del juez español don Barilio Roma, y nunca la devolvieron: "... aunque despues los han solicitado no los han podido conseguir". Todos los otros pueblos que no podían presentar sus títulos simplemente los declaraban perdidos o destruidos, sin más explicación.[61] En 1799, cuando se requirió que los mexicanos de Ciudad Vieja trabajaran en el Hospital de San Juan de Dios en la nueva capital, a unos 45 km de distancia, su Cabildo protestó mediante una relación muy detallada del proceso por el cual recibieron privilegios como "descendientes de los Conquistadores de Mégico, Tlascala, Cholula y demás parcialidades". La posición de los mexicanos como indios conquistadores los eximía de trabajar en el hospital, que era responsabilidad de los otros pueblos indígenas, mientras que "nuestro pueblo jamás concurrió a ello". En este caso, el Cabildo no sólo describió cada una de las decisiones importantes de la Corona a su favor —de 1564, los años setenta del siglo XVI, 1639, y 1699— sino también la encuadernación, la portada y contraportada, y el escudo que decoraba su copia del juicio.[62]

Muchos españoles y sobre todo los criollos hispanoamericanos aceptaron y perpetuaron la imagen única de los mexicanos como grupo de indios particularmente ladinos. Todavía en 1798, un funcionario de la Audiencia oficial argumentó que los mexicanos de Ciudad Vieja pertenecían a "una clase distinta de los demás Yndios" porque habían "procurado conservar su

[61] AGCA A1, leg. 73, exp. 1713, "Sobre recoger los titulos de los ejidos que tenían los pueblos inmediatos de Guatemala arruinada" (1774).

[62] AGCA A1.12, leg. 154, exp. 3073, "Los mexicanos de Ciudad Vieja no quieren servir en el Hospital San Juan de Dios" (1799).

limpieza de sangre" y "se hallan aladinados".[63] Este uso del término ladino para describir a los mexicanos como indios europeizados contradecía otras definiciones que predominaban a finales del período colonial en Guatemala. Desde finales del siglo XVII, ladino no sólo se refería a indígenas aculturados sino también a miembros de las "castas" de ascendencia mixta. Con este cambio de definiciones, las connotaciones positivas del término se volvieron muy confusas. En el siglo XVI, las castas tuvieron incluso que soportar su dosis de prejuicios; cabe recordar las diatribas de los kaqchikeles de San Antonio Aguas Calientes contra el alcalde mestizo del convento franciscano de Ciudad Vieja en 1573, cuando lo acusaron de ladrón, pastor de cabras, "mulato, moro, mestizo ... y otras malas palabras".[64] Por lo general, los españoles veían a las castas como gente sucia, deshonesta, y corrupta. En el siglo XVIII, era costumbre en ciertos pueblos indígenas, según Cortés y Larraz, cubrir la cara de los niños de meses con una caperuza larga para impedir que se les pegara una enfermedad al ver la cara de una persona de alguna casta.[65] Los clérigos les llamaban ladrones y perros en sus sermones. Las ordenanzas les prohibían que jugaran en la calle a altas horas de la noche o que ingresaran a los pueblos indígenas en los días de fiesta.[66] Al mismo tiempo, los mulatos y otras personas de ascendencia africana lograron con éxito cambiar su posición tributaria en el siglo XVII, basándose en su servicio en las milicias regionales. Paul Lokken ha argumentado que esta maniobra elevó la posición social de los mulatos al

---

63 AGCA A1, leg. 154, exp. 3060, "El comun de Ciudad Vieja pide que se les conceda avecindar en su Pueblo a varias familias" (1798).

64 AGCA A1.15, leg. 4078, exp. 32361, "Contra los yndios de San Antonio Aguascalientes por no haber asistido a jueves santo" (1573), fols. 1r, 7r y 8r.

65 Dakin y Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción*, pág. xxi.; Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, I, pág. 36. Sobre la historia de las relaciones entre ladinos e indígenas durante el período moderno, véanse Edgar Esquit, "La lucha por la tierra y el origen del conflicto étnico entre indígenas y ladinos: Tecpán Guatemala 1750–1858", en *Memoria del segundo encuentro nacional de historiadores* (Guatemala: Universidad de Valle, 1995), págs. 59–72; David McCreery, *Rural Guatemala, 1760–1940* (Stanford, California: Stanford University Press, 1994); y Benjamin N. Colby y Pierre L. Van den Berghe, *Ixiles y ladinos* (Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", 1977).

66 AGI Escribanía 342B, "Testimonio de los autos fechos sobre la fundación de Yglesia en el pueblo de San Miguel Petapa" (?); AGCA A1.2, leg. 137, exp. 2500, "Sobre negros y mulatos jugando en la calle" (1729); AGCA A1.15, leg. 2456, exp. 19056, "Sobre los autos de Candelaria" (1735); y AGCA A1, leg. 73, exp. 1712, "Sobre la administración de Justicia en Ciudad Vieja" (1773).

diferenciarlos de la población que tributaba, ya entonces asociada más de cerca con ser "indio". Este significado del término ladino —no indígenas que no pagaban tributos— reemplazaría su antigua referencia a idioma y aculturación. A finales del siglo XVIII, el término ladino se utilizaba, por lo general, como sustantivo en vez de adjetivo y se entendía como "todos los Mulatos, Mestizos, Zambos y demás castas que no son Españoles ni Yndios por ser imposible su lexitima averiguación".[67]

¿Entonces, qué quiso decir con exactitud el funcionario criollo con que los mexicanos de Ciudad Vieja "se hallan aladinados"? Con la pérdida de su idioma ¿se habían convertido en ladinos en este otro sentido de la palabra, es decir, no indígenas? En general, el siglo XVIII fue un período de crecimiento poblacional y de creciente competencia por tierras y recursos, que a veces entrañaba incursiones de ladinos en pueblos y tierras indígenas. En efecto, el aumento de la población ladina de Ciudad Vieja parece haber sido considerable en el siglo XVIII. En 1720, la parroquia sólo tenía una cofradía ladina; en 1732, se fundó otra y los bienes de las dos eran iguales o menos que los registrados para cada una de las nueve cofradías mexicanas.[68] En 1770, las dos cofradías ladinas se habían enriquecido mucho en comparación con sus contrapartes mexicanas, lo cual indica tanto cierto interés en consolidar la riqueza corporativa (según se analizó en el Capítulo 5) como en incrementar su membresía. En la segunda mitad del siglo XVIII, los censos de población ocasionales del mismo período muestran que Ciudad Vieja tenía una de las poblaciones de ladinos más numerosas del Valle de Guatemala fuera de Santiago, al igual que la relación más alta de ladinos a indígenas en un pueblo de mayoría indígena. Según los censos, las poblaciones de ladinos y mexicanos en Ciudad Vieja eran casi iguales en las últimas dos décadas del siglo XVIII.[69]

---

[67] AGCA A3.20, leg. 1749, exp. 28130, "Estado que manifiesta el numero de Yndividuos de este Partido, Alcaldía mayor de Amatitanes y Zacatepequez" (1778). Véase Lokken, "From Black to Ladino", esp. cap. 7.

[68] AHA T1-66 (Tomo 4), Visitas Pastorales, "Visita de Almolonga de Dn Juan Bautista Alvarez de Toledo" (1720); AHA T1-67 (Tomo 5), Visitas Pastorales, "Visita de M. Juan Gómez de Parada" (1731–1732); y AHA T2-66 (Tomo 12), Visitas Pastorales, "Visita de M. Pedro Pardo de Figueroa" (1746–1748).

[69] AGCA A3.20, leg. 1749, exp. 28130, "estado en que manifiesta el número de individuos del Alcaldía de Amatitanes y Zacatepequez" (1778), según el cual en Ciudad Vieja vivían 51 españoles, 790 ladinos y 1,159 indios (sin incluir a los habitantes de San Miguel Escobar, que están empadronados aparte). Véase también AHA, Vicarias, (1779–1783) sobre

Asimismo, las categorías por las que se clasificaba a mexicanos y ladinos de Ciudad Vieja cambiaron y se mezclaron a finales del siglo XVIII. Las personas e incluso familias enteras eran catalogadas de ladinos en determinada circunstancias y de mexicanos en otras. Las familias Barrera y Mayorga, por ejemplo, estaban concentradas en la Parcialidad de Tascala y fueron empadronadas como mexicanas para fines tributarios en 1752.[70] Cuatro hombres de apellido Barrera, quizá primos o hermanos, parecen haber vivido en casas contiguas ese año según los registros tributarios: Marcelo Barrera, 32 y su esposa Phelipa Muñoz, 23; Thomas Aquino Barrera, 44 y su esposa Faviana Martín, 42; Manuel Barrera y su esposa Manuela Mayorga, ambos de 40; y Simón Barrera y su esposa Efigenia Mayorga, los dos de 38. En los registros parroquiales de ese mismo período, se describe a tres de estas cuatro parejas de diversas maneras y en repetidas ocasiones como ladinos, pardos libres, o mulatos.[71] El escribano parroquial no sólo contradice el padrón tributario sino también a sí mismo de una entrada a otra cuando califica a Marcelo, Manuel y Simón Barrera. Fue igual de incongruente al clasificar a las esposas de Manuel y Simón, Manuela y Efigenia —curiosamente las dos de apellido Mayorga— al igual que a varias mujeres solteras de apellido Barrera y Mayorga de la Parcialidad de Tascala, que fungieron de madrinas y comadronas unas de otras entre 1754 y 1761.[72]

¿Eran los Barrera y Mayorga mexicanos, indígenas, ladinos, o los tres? Aunque muchos apellidos mexicanos y ladinos de Ciudad Vieja aparecen sólo en una u otra comunidad, tanto Barrera como Mayorga eran apellidos comunes en ambas. La mayoría de los Barrera y Mayorga, que no estaban empadronados como indios tributarios en el censo de 1754, escogieron a otros ladinos para

---

el Valle de Guatemala, que registra a 1,077 indios (de los cuales, 700 vivían en Almolonga) y 588 ladinos en Ciudad Vieja; estoy en deuda con Héctor Concohá Chet por compartir este documento conmigo.

[70] AGCA A3, leg. 945, exp. 17662, "Padrón de Ciudad Vieja" (1752), en el que sólo está inscrita la población indígena y en el que el apellido de Barrera aparece sólo en la Parcialidad de Tascala.

[71] Tomás, el cuarto Barrera, no aparece en la muestra de registros parroquiales.

[72] APCV Bautismos Libro No. 2 (1751–1758), fols. 89, 101, 101, 103, 104, 106, 111, 112, 115, 123, 128, 131, 135, 138, 140, 144, 146, 152, 157, 159, 165, 175, 177, 179, 180, 183 y 185, y Bautismos Libro No. 3 (1758–1765), fols. 4, 5, 6, 10, 15, 21, 37, 47, 49, 54, 58, 67, 70, 74, 77, 80 y 92.

padrinos de sus hijos, lo cual refuerza la impresión de que en cuanto a familia, los ladinos y mexicanos de Ciudad Vieja vivieron sus vidas en esferas más o menos separadas. Sin embargo, tanto Marcelo Barrera como Simón Barrera fueron padrinos sólo de niños mexicanos entre 1754 y 1761. En efecto, Simón Barrera y Efigenia Mayorga parecen haber sido una pareja de cierto renombre en la comunidad de mexicanos, que apadrinaron a una cantidad excepcional de doce ahijados de siete familias de las parcialidades de Cholula, Teguantepeque, Tascala y Quahquechula entre 1755 y 1761. No obstante, los padrinos de los hijos de Marcelo y Simón parecen haber sido españoles y ladinos durante este tiempo.[73] Entretanto, Manuel Barrera y Manuela Mayorga fueron padrinos dos veces en este período de hijos de Pedro Alcantara y Juana Baptista. En 1756, el escribano de la iglesia identificó al inicio a las dos parejas como habitantes de Tascala, pero luego tachó esa información. No hizo más cambios en la entrada de Manuel Barrera y Manuela Mayorga, pero agregó "digo ladino" en la entrada de Pedro Alcantara y Juana Baptista.[74] En 1759, para el bautizo del siguiente hijo de Pedro y Juana, el escribano mostró menos confusión. Esta vez identificó a Pedro y Juana como ladinos y al padrino Manuel como el "esposo de Manuela Mayorga, parda libre".[75]

Parece que en la segunda mitad del siglo XVIII, estas dos familias extendidas, a través de matrimonios endogámicos y lazos familiares, estaban en proceso de convertirse literalmente en ladinos en el sentido de la palabra a finales del período colonial. Después de 1790, los Barrera y los Mayorga dejaron de ser catalogados de mexicanos en padrones tributarios, registros parroquiales y otros. No aparecen en ningún documento de finales del siglo XVIII de las cofradías y milicias de mexicanos, y del Cabildo de Ciudad Vieja, hecho que sorprende dada la predominancia de estos dos apellidos en el padrón tributario de la Parcialidad de Tascala de 1754 y las relaciones de compadrazgo de esas familias con otros mexicanos registrados en la década de 1760. Lo fundamental aquí es que los Barrera y los Mayorga eran ladinos o indígenas, pero no podían pertenecer a las dos categorías, ya que estos términos parecen haber sido mutuamente excluyentes. Siempre que los Barrera y Mayorga eran

73 APCV Bautismos Libro No. 2 (1751–1758), fols. 122, 137 y 144, y Bautismos Libro No. 3 (1758–1765), fols. 21 y 37.

74 APCV Bautismos Libro No. 2 (1751–1758), fol. 134.

75 APCV Bautismos Libro No. 3 (1758–1764), fol. 21.

catalogados de ladinos en los registros parroquiales, se eliminaba toda referencia a su parcialidad de mexicanos. Aunque se les podía identificar como mexicanos o ladinos, ser mexicano a finales del siglo XVIII en Ciudad Vieja significaba por definición ser "indio".

A través de un juicio por asesinato, podemos seguir los pasos de algunos miembros de la familia Barrera hasta la segunda generación y examinar más de cerca las relaciones que eran posibles entre indígenas y ladinos en Ciudad Vieja a finales del siglo XVIII. Blas Barrera, el hijo menor de Simón Barrera y Efigenia Mayorga, fue interrogado y encarcelado en 1771 por el asesinato de un indígena de San Miguel Milpas Dueñas. Según el testimonio de Blas, su hermano Secundino iba por el camino de Santiago a Ciudad Vieja con el arriero mulato Pablo de Sigarroga y presenció cuando éste asesinó al indígena Manuel Pelen. Esa misma noche en Ciudad Vieja, la mulata María Roberta Velis se encontraba haciendo tamales con Manuela Alonza Cazera, una mujer indígena que hablaba español, cuando Sigarroga apareció y dijo que había matado a un indígena de San Miguel Milpas Dueñas. Entretanto, el hijo de una mulata de cincuenta años de nombre Ygnacia Mexia le contó que Pioquinto Joseph, "natural de Teguantepeque", que estaba hospedado en la casa de ella en Ciudad Vieja, había herido a Pelen en un altercado. Sigarroga, por su parte, declaró su inocencia, llamó "paisano" a Pioquinto y adujo que estaban tomando juntos en la casa de Manuela [sic] Mexia la noche del asesinato.[76]

Las actas del juicio no indican con claridad si los involucrados son mexicanos o siquiera indígenas. Sólo se identifica a Secundino y Blas Barrera por su residencia en Ciudad Vieja y Santiago, respectivamente. Quizá Manuela Alonza Cazera haya sido kaqchikel de San Miguel Escobar, aunque es más probable que fuera indígena de Ciudad Vieja. Pioquinto Joseph pudo haber sido de la Parcialidad de Teguantepeque en Ciudad Vieja o (lo más presumible) de Tehuantepec en Oaxaca. En última instancia, por ser un forastero proveniente de un importante centro regional de comercio y "paisano" de Sigarroga, Joseph puede muy bien haber sido mulato. No obstante, el juicio indica diversas relaciones entre personas de distintas procedencias: Secundino Barrera, habitante de Ciudad Vieja, y el arriero Sigarroga, ambos de ascendencia africana, que iban por un camino una noche de sábado; una mujer indígena y una mulata que hacían tamales juntas; un natural (de casta o indígena) de Teguantepeque

[76] AGCA A2.2, leg. 151, exp. 2853, "Contra Pablo Sigarroga por homicidio en la persona de Manuel Pelen yndio tributario de Milpa Dueñas" (1771).

que estaba hospedado en la casa de una matrona mulata. Como ya hemos visto, la ubicación de Ciudad Vieja en la intersección de importantes rutas de comercio aumentó el contacto entre mexicanos, ladinos, españoles e indígenas de otros pueblos y regiones. Los mexicanos de Ciudad Vieja tenían relación frecuente y a menudo íntima con ladinos en su vida cotidiana, a diferencia de muchos indígenas cuyos pueblos estaban más aislados en términos geográficos y/o culturales, incluso en el Valle de Guatemala.

A finales del siglo XVIII, los mexicanos se habían ladinizado de varias maneras. En el transcurso del período colonial habían adoptado el español; luchado con beligerancia por sus intereses en la burocracia colonial, fraternizado y, en ocasiones, contraído matrimonios mixtos con la creciente población de castas que pasaba por su pueblo o vivía en éste. Algunos se convirtieron incluso en ladinos, como indican la creación de cofradías ladinas y los censos de población del siglo XVIII, e ilustra el caso de los Barrera y Mayorga. Sin embargo, no eran la mayoría. Casi todos los mexicanos de Ciudad Vieja mantuvieron su identidad hasta ya entrado el siglo XIX. A finales del período colonial, como señaló el funcionario de la Audiencia en 1798, los mexicanos de Ciudad Vieja se habían ladinizado y también conservado su limpieza de sangre. Ciudad Vieja fue un pueblo de indios para las autoridades coloniales hasta el final del período y sus habitantes mexicanos todavía se consideraban indios conquistadores. No sólo eso sino que seguían presentándose como indios y eran descritos como tales. Este aspecto nunca fue más evidente que en los conflictos generados por el terremoto de Santa Marta, en 1773.

CIUDAD VIEJA Y EL TERREMOTO DE SANTA MARTA, 1773-1815

Entre tres y cuatro de la tarde del 29 de julio de 1773, la tierra empezó a temblar en el Valle de Guatemala. Desde la fundación de Santiago en el siglo XVI, habían ocurrido terremotos cada veinte a cuarenta años y mucha gente salió de sus casas y negocios a las primeras señales de este otro. No tuvieron que esperar mucho tiempo. Fuertes temblores sacudieron la ciudad de Santiago y sus asentamientos periféricos alrededor de las 4 pm y siguió temblando dos horas más. Poco tiempo después empezó a caer una lluvia torrencial que duró toda la noche. A la mañana siguiente, el daño era evidente. La mayoría de las iglesias parroquiales que había fuera de la ciudad, estaban destruidas o

inutilizables. La destrucción de los sistemas de agua y los pozos, que tomaría años terminar de reparar, provocó escasez de agua. Varias iglesias, monasterios y conventos de Santiago estaban destruidos por completo y el resto había sufrido daños considerables. Muchas casas de los barrios más pobres habían colapsado, al igual que el molino y el polvorín de la ciudad.[77] Cuatro días después, las autoridades políticas de la ciudad le escribieron al rey que ésta yacía "totalmente en ruinas".[78]

Uno de los peores terremotos ocurridos en el Valle de Guatemala fue el de Santa Marta, así llamado porque ocurrió el día de esta santa. En realidad, como la historiadora Cristina Zilbermann de Luján y otros han señalado, el terremoto no destruyó la ciudad de Santiago. El Ayuntamiento, la Universidad de San Carlos y los hogares de muchos habitantes prominentes no sufrieron daños graves. Casi de inmediato, la élite gobernante de la ciudad se dividió en torno a la respuesta apropiada al desastre. Los funcionarios de la Corona, encabezados por el capitán general de la Audiencia, el español peninsular Martín de Mayorga, favorecían el traslado de la ciudad a otro lugar. Un grupo de poderosas familias criollas y autoridades eclesiásticas, con el arzobispo Pedro Cortés y Larraz a la cabeza, deseaban que la ciudad fuera reconstruida *in situ*. Era un clásico conflicto borbón que enfrentaba a reformistas reales contra las élites hispanoamericanas y los intereses arraigados de la Iglesia. En este caso ganaron los peninsulares. En diciembre de 1775, la Corona decidió que la capital española de la Audiencia de Guatemala se reconstruyera en el Llano de la Virgen, otro valle a unos 45 km al suroriente de Panchoy.

Los pueblos de indios que rodeaban Santiago no fueron tenidos en cuenta, pero estaban devastados por la resolución adoptada. La mayor parte de los estudios históricos sobre el terremoto se ha centrado en Santiago de Guatemala;

---

77 Lawrence Feldman, *Mountains of Fire, Lands that Shake: Earthquakes and Volcanic Eruptions in the Historic Past of Central America (1505–1899)* (Culver City, California: Labyrinthos, 1993), págs. 73–75.

78 Cristina Zilbermann de Luján, *Aspectos socioeconómicos del traslado de la ciudad de Guatemala, 1773–1783* (Guatemala: Academia de Geografía e Historia, 1987), pág. 116, del AGI Guatemala 657, "Informe de la ciudad de Guatemala con su presidente, arzobispo, ministros y cabildo sobre su total desolación" (2 de agosto de 1773). Véanse también "razón particular" de Juan Gonzalez Bustillo, fechada mayo de 1774, citado en David Jickling, *Ciudad de Santiago de Guatemala: por sus cronistas y viajeros* (Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1987), pág. 58; y Pedro Pérez Valenzuela, *La Nueva Guatemala de la Asunción* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1934).

muchos historiadores y observadores del siglo XVIII sólo mencionan de pasada a los pueblos de indios de los alrededores, por lo general en relación con la destrucción de las iglesias parroquiales. El daño debe de haber sido considerable, pero muchos no veían la necesidad de abandonar sus pueblos, sentimiento que al parecer era aún más fuerte en los pueblos de indios que en la capital española. Cuando Ciudad Vieja, Jocotenango y San Pedro de las Huertas —tres de los pueblos satélite más grandes de Santiago— recibieron órdenes de mudarse junto con la ciudad capital (al igual que los pueblos más pequeños de Santa Isabel, Santa Ana, Santa Inés y San Gaspar Vivar), su resistencia no se hizo esperar. Los Cabildos insistían en que la tierra ofrecida era inferior a la que tenían y peticionaron ante la Corona la rescisión de la orden.[79] Cuando estas peticiones no tuvieron éxito, muchos de sus habitantes rehusaron irse a pesar de las amenazas de golpizas y la quema de sus cultivos, además de la pérdida del mercado urbano que había alimentado la economía local del Valle.[80]

Mientras continuaba el debate en Santiago, un grupo de ladinos de Ciudad Vieja, el cura párroco Juan Coloma y los regidores de las parcialidades de Tascala, Reservados, Cholula y Otumpa se adelantaron a la orden de reubicación. En 1774, organizaron una colecta para reparar la iglesia parroquial a la que contribuirían todos los hogares ladinos e indígenas. A pesar de la orden de que cesara la reconstrucción y los habitantes se prepararan para trasladar el pueblo a su nueva ubicación, la colecta prosiguió con la aprobación de algunos funcionarios coloniales. Un fiscal señaló que Ciudad Vieja ya había cumplido con sus obligaciones financieras de ese año. Sólo un acto piadoso como reconstruir una iglesia, entonó con admiración, podía producir tanta generosidad y obligar a indígenas y ladinos a trabajar juntos.[81]

No obstante, los habitantes de Ciudad Vieja estaban en desacuerdo sobre la posibilidad de reubicarse. Entre veinte y cuarenta familias mexicanas se

---

79 En AGCA A1, leg. 72, exp. 1695, "Los Indios de Ciudad Vieja sobre que el alcalde mayor les violenta a que se trasladen al nuevo pueblo" (1778), Fernando de Corona se quejó que tanto Jocotenango como Ciudad Vieja habían enviado cartas en las que se oponían a la reubicación y su carta era "insolente, falta en respecto y subordinación al alcalde mayor".

80 Se puede encontrar un relato detallado de la política que rodea la reubicación de estos pueblos de indios, Ciudad Vieja inclusive, en Pérez Valenzuela, *La Nueva Guatemala de la Asunción*, en especial el cap. 7.

81 AGCA A1, leg. 73, exp. 1720, "Para reparo de la Yglesia de Ciudad Vieja la Antigua" (1774).

trasladaron sin demora al nuevo sitio, llamado concisamente Ciudad Vieja la Nueva.[82] Mientras el padre Coloma y los representantes de las parcialidades de Tascala, Cholula, Quahquechula, Otumpa, Teguantepeque y Tenustitan recaudaban dinero para reconstruir, una facción dirigida por Pascual Ordoñez de la Parcialidad de Tatelulco hacía campaña en su contra. Ordoñez escribió una carta al alcalde mayor de Amatitanes y Sacatepéquez que era responsable de supervisar la reubicación de los pueblos de indios, Fernando Corona, para alertarlo de la colecta. Acusó al Padre Coloma de blasfemia y extorsión, y adujo que éste había exigido 3,000 pesos a sus sujetos indígenas para reparar el techo de la iglesia después de emitida la orden de traslado. Además, escribió, el padre había declarado que "ni el Papa ni el Sr. Presidente ni el Rey mandava a su yglesia que solo el manda en su curato".[83]

Así empezó una lucha que duraría una década entre el Cabildo de Ciudad Vieja y Juan Coloma en contra de Fernando Corona y otros funcionarios reales, y también entre por lo menos dos facciones políticas de Ciudad Vieja, a consecuencia del terremoto de Santa Marta. Juan Coloma rehusó cumplir con sus obligaciones sacerdotales en el nuevo sitio, lo que dio lugar a que en 1777 los funcionarios de Ciudad Vieja la Nueva pidieran unirse de manera oficial a la parroquia de Santa Catalina Pinula.[84] Un año después, en la primavera de 1778, los funcionarios de Ciudad Vieja se quejaron de que Fernando Corona los había amenazado con destruir los cultivos de sus habitantes, obligarlos a abandonar sus casas y azotar a sus autoridades. El Cabildo mexicano jugó tanto sus cartas de indios como de conquistadores, y argumentó que ese trato era "exorbitante" no sólo por la pena con les causó "opuesta a los fueros y privilegios con que nos ha honrado su Magestad como a conquistadores" sino también porque era contrario a "lo dispuesto en sus leyes sobre el amor etc.

---

[82] AGCA A1, leg. 73, exp. 1716, "Piden se providencie de ministro que les de el Pasto Espiritual" (1777); AGCA A1.10, leg. 72, exp. 1707, "Que se trasladen los Indios de Ciudad Vieja, al paraje que tienen asignado en esta nueva ciudad" (1778); y AGCA A1, leg. 72, exp. 1695, "Los Indios de Ciudad Vieja sobre que el alcalde mayor les violenta a que se trasladen al nuevo pueblo" (1778).

[83] AGCA, leg. 73, exp. 1720, "Para reparo de la yglesia de Ciudad Vieja Antigua" (1774), fol. 37.

[84] AGCA A1, leg. 73, exp. 1716, "Piden se providencie de ministro que les de el Pasto Espiritual" (1777).

con que quiere seamos tratados" como indios reducidos en pueblos con tierras suficientes para vivir.[85]

La respuesta del alcalde mayor Corona y otros funcionarios de la Audiencia respondió directamente a las reivindicaciones de los mexicanos. "¿No es extraño", escribió el fiscal al rey,

> que unos hijos tan obedientes y leales vasallos de su Rey, a quien han servido en la conquista, y por ello merecido tantas distinciones y privilegios, que pruevan lo mucho que os quiere el Rey, se resistan en el día a sus órdenes y voluntad con pretexto de no dejar sus tierras, quando sus antepasados las dejaron en Mexico, y Tlascala, distantes quatrocientos leguas, cuio ejemplo deben seguir para no perder los honores, distinciones y privilegios, que justamente han adquirido sus maiores, y que deben conservar por medio de la lealtad y obediencia al Rey, como hijos beneméritos de Mexicanos y Tlascaltecas.

Corona se quejó, además, de que había sido "particularmente" difícil recaudar tributos de los que todavía se encontraban en el antiguo sitio de Ciudad Vieja en Almolonga cuyos principales "le han negado totalmente la obediencia" y "desprecian en un todo los mandamientos del alcalde mayor".[86] Acusó a las autoridades de Ciudad Vieja no sólo de frustrar la reubicación sino también de convencer a los que ya se habían trasladado para que regresaran.

Como protesta o quizá autoprotección, el Cabildo de Ciudad Vieja buscó asilo en la iglesia parroquial en el verano de 1778. Mientras tanto, la reconstrucción continuaba en Ciudad Vieja, al tiempo que en Ciudad Vieja la Nueva quedaban 56 casas vacías. Corona, derrotado temporalmente, acusó de "sediciosos" a los funcionarios de Ciudad Vieja, se quejó de que le habían causado "muchos dolores de cabeza", opinó que ese "viejo loco caduco de vuestro Padre Cura quien creo os ha de poner en estado de que paseis muchos trabajos" (subrayado en el original) se había aprovechado de ellos, y entregó el caso a las autoridades superiores. El capitán general de la Audiencia, Martín de Mayorga, también culpó al cura e intentó calmar la situación. En agosto

---

85 AGCA A1, leg. 72, exp. 1695, "Los indios de Ciudad Vieja sobre que el alcalde mayor les violenta a que se trasladen al nuevo pueblo" (1778).

86 AGCA A1.10-3, leg. 76, exp. 4580, "Real Cedula y testimonio a instancia de los Yndios de Almolonga contra Don Fernando Corona" (1781), fol. 7v; y AGCA A1.10-3, leg. 73, exp. 1707, "Sobre recaudar tributo de los yndios de Ciudad Vieja" (1778). Partes de este texto y otros en relación con la negativa de Ciudad Vieja a reubicarse están reproducidas en Pérez Valenzuela, *La Nueva Guatemala de la Asunción*, cap. 7.

de 1778, ordenó cesar las amenazas de violencia y persuadir a los mexicanos con razones de acatar la orden de reubicación "para que continuan gozando los privilegios que adquierieron sus maiores".[87]

Sin embargo, el Cabildo mexicano insistió en que su caso fuera oído por la Real Audiencia y, por último, por el rey si fuera necesario. Deseaban garantías de que conservarían sus "privilegios de conquistadores". Nuestros antepasados, escribieron en 1780, "dejaron sus tierras en México y Tlascala ... por adquirirle al Rey y a la Yglesia estos vasallos, lo que también haríamos nosotros en igual caso gustosamente; pero nos sucede al contrario". La reubicación, decían, no había redundado en un pueblo estable para los mexicanos sino en una población mexicana dispersa y empobrecida. En su conclusión, los mexicanos adoptaron un tono más humilde: "...porque nos parece, que por nuestra poca inteligencia, podrá haber alguna equivocación, hemos determinado aumentar esta consulta para explicarnos con toda la claridad que nos sea posible". Después de esta súplica, hacen un recuento de los reglamentos que rigen la cantidad de tierra a la que todos los indígenas tenían derecho; la prohibición de usar las tierras ejidales para pastura y plantaciones; y protecciones contra el trabajo forzoso, con todo y el número y fecha de cada ley respectiva.[88] Los mexicanos de Ciudad Vieja volvieron a defender su oposición a la orden de reubicarse por ser conquistadores merecedores de privilegios especiales e indios que se habían ganado la protección y providencia paternal del rey.

Los mexicanos de Ciudad Vieja la Nueva también se describían como indios y conquistadores, muchas veces al mismo tiempo y con frecuencia en contraposición a los que se rehusaban a trasladarse y dejar el antiguo sitio. En 1781, habían asumido sus cargos un nuevo arzobispo y el capitán general de la Audiencia, y el Gobierno colonial concentraba sus recursos en la construcción de la nueva capital. El Cabildo de Ciudad Vieja se distanció del conflicto con Fernando Corona y culpó a los regidores anteriores Sebastián Vásques y

---

87 AGCA 1.14, leg. 5372, exp. 45464, "Cura de Almolonga P. Don Juan Coloma sobre palabras injuriosos que dió Fernando Corona a las Justicias de Ciudad Vieja" (1778); y AGCA A1.10-3, leg. 73, exp. 1707, "Sobre recaudar tributo de los yndios de Ciudad Vieja" (1778), fol. 17r. A pesar de las acusaciones de Corona y Mayorga, Coloma no parece haber contado con mucha lealtad de parte del Cabildo mexicano, que en 1777 había pedido una rebaja de las raciones que tenían obligación de pagarle. AGCA A1.1, leg. 5815, exp. 49117, "Queja de los indios de Ciudad Vieja sobre rebaja de ración de su cura" (1777).

88 AGCA A1.10-3, leg. 76, exp. 4580, "Real Cedula y testimonio a instancia de los Yndios de Almolonga contra Don Fernando Corona" (1781).

Marcos Ordoñes (que estaban ausentes de estas declaraciones presentadas por el Cabildo y unos cincuenta y cinco habitantes de Ciudad Vieja).[89] Aún así, los que ya se habían trasladado al nuevo sitio seguían insistiendo en la reubicación. Los funcionarios de Ciudad Vieja la Nueva, en referencia explícita a sí mismos como los "alcaldes, principales, casiques, conquistadores del pueblo antiguo de Ciudad Vieja", prometieron ejecutar la orden de reubicación total.[90] En 1782, Pascual Daniel, gobernador de Ciudad Vieja la Nueva, pidió que se le reconociera como único gobernador de ambos pueblos, pues argumentaba que el antiguo sitio era ilegítimo y lleno de "hijos rebeldes".[91] Al mismo tiempo, las autoridades de Ciudad Vieja la Nueva también adoptaron un tono de humildad en su trato con funcionarios coloniales, destacando su necesidad de ayuda como simples indios de "cortas facultades" y manipulando la preocupación continua del régimen colonial español por controlar el asentamiento de la población indígena.[92]

Estos conflictos internos que surgieron después del terremoto fragmentaron literalmente a los mexicanos de Ciudad Vieja. El traslado de más o menos un tercio de la población de mexicanos de Ciudad Vieja al nuevo sitio fue permanente. Cuando quedó claro que no se podía obligar a los que quedaron a trasladarse, los funcionarios de Ciudad Vieja la Nueva exigieron bienes materiales (campanas, retablos y uniformes) y personal (músicos, en particular) para adornar y ayudar en su iglesia, con el argumento de que "en la Yglesia de nuestro antiguo pueblo se halla todo lo referido abundante", y pidieron que los jueces de Ciudad Vieja fueran castigados si intentaban hostigar a quienes se habían trasladado.[93] Las autoridades de Ciudad Vieja aseveraban que el antiguo pueblo mantenía su centralidad como el corazón espiritual de la comunidad de mexicanos y planteaban que muchos de los que se habían trasladado a Ciudad

---

89 *Ibid.* y AGCA A1.10-3, leg. 76, exp. 4578, "Los Alcalde Ordinarios sobre señalamiento de exidos a los pueblos inmediatos a esta ciudad" (1780), fols. 14v–15.

90 AGCA A1.10-3, leg. 76, exp. 4578, "Los Alcalde Ordinarios sobre señalamiento de exidos a los pueblos inmediatos a esta ciudad" (1780), fol. 3.

91 AGCA A1.10, leg. 76, exp. 4581, "Carta del gobernador y demas justicias del nuevo pueblo de Almolonga" (1782).

92 AGCA A1.10, leg. 76, exp. 4582, "Yndios de Almolonga sobre su traslasion y demas que piden su Yglesia, campanas, y cantores" (1782).

93 *Ibid.*, fol. 1.

Vieja la Nueva regresaban para las fiestas de Santa Cecilia.[94] Las dos Ciudad Viejas negociarían su relación durante el resto del período colonial, sobre todo en lo que respecta a las fiestas e instituciones que habían marcado la identidad de los mexicanos por más de doscientos años.

Los dos pueblos conservaron el privilegio de exoneración tributaria, protección que se había prometido a quienes se trasladaron. Al principio, los funcionarios coloniales no cuestionaron la legitimidad de los privilegios de Ciudad Vieja, pero les interesaba (al igual que muchas otras veces en Ciudad Vieja, Totonicapán, San Miguel Petapa y San Salvador) diferenciarlos de los otros indígenas que pagaban tributo. En 1797, cuando las autoridades de Ciudad Vieja la Nueva pidieron permiso para avecindar en su pueblo a un grupo de indígenas de Santa María de Jesús, el oidor fiscal respondió "[N]unca podrá ser conveniente el abrigar en el Pueblo de Ciudad Vieja [la Nueva] a los Yndios que quieren avecindarse en el, así para que teniendo aquéllos el Privilegio de no pagar tributo, serían inaveriguables los fraudes que se cometerían en perjuicio de la Real Hazienda".[95] En 1805, el derecho colectivo de Ciudad Vieja la Nueva a la exoneración tributaria fue impugnado, pero el Gobierno colonial lo ratificó.[96]

La creación de dos Ciudad Viejas puede también haber desestabilizado el equilibrio de poder entre ladinos y mexicanos en el antiguo pueblo, y vemos cómo los mexicanos vuelven a reafirmar su identidad como conquistadores e indios. En 1800, cuando el ladino Casimiro Santa Cruz intentó reclamar como suyas unas tierras que pertenecían a la Parcialidad de Cholula, fue derrotado por una coalición de representantes de otras parcialidades que acudieron en ayuda de la parcialidad. Luego, en 1806, Santa Cruz solicitó y recibió el cargo de gobernador de Ciudad Vieja. La reacción de los caciques mexicanos fue negativa:

---

94 AGCA A1.10, leg. 76, exp. 4581, "Carta del gobernador y demas justicias del nuevo pueblo de Almolonga" (1782), fol. 5.

95 AGCA A1, leg. 76, exp. 4591 "Los naturales de Ciudad Vieja trasladado a las ynmediaciones de esta Capital sobre fabrica de su Yglesia" (1791), fol. 1v; y AGCA A1, leg. 154, exp. 3060, "El común de Ciudad Vieja pide que se les conceda averindar en su Pueblo a varias familias" (1798).

96 AGCA A1, leg. 156, exp. 3134, "Tasacion de lo que adeudan los Pueblos desde el Año de 1804, hasta presente" (1804–1805).

> En nuestro pueblo nunca se ha visto que se haya puesto Gobernador ladino, pues como casiques siempre se a nombrado el más ansiano y más útil entre nosotros ... está un mozo de nuestro gremio herido mortalmente y no an executado cosa alguna en contra del agresor por ser del gremio de ladinos ... y los mismos Alcaldes Pedancos son los más escandalosos en el Pueblo, pues cuando se embriaguen salen en cuerpo de ronda y fuera de sus sentidos ... maltratando a los hijos del Pueblo sin raçon y poniéndoles en el cárcel sin delito alguno ... y que no se nombra Alcaldes Pedancos por no ser costumbre embeterada.[97]

En este conflicto, los mexicanos no recibieron apoyo de su cura párroco (Juan Coloma había fallecido), que refutó sus acusaciones y se quejó de que no pagaban tributo ni contribuían a mantenerlo. La petición fue rechazada.

Dada la mutabilidad de la identidad ladina y mexicana en Ciudad Vieja antes del terremoto, es razonable preguntarse si Casimiro Santa Cruz fue siempre y en toda circunstancia ladino, o si la pureza indígena del Cabildo de Ciudad Vieja a finales del período colonial era tanta como afirmaban los caciques mexicanos. Como Robert Haskett ha planteado, los pleitos internos políticos en el Gobierno colonial de los pueblos de indios terminaban con frecuencia en acusaciones de que no indígenas intentaban usurpar poder ilegal, mientras a los gobernadores populares, que quizá eran mestizos o de otras castas, se les toleraba y apoyaba sin ninguna descalificación étnica.[98] No obstante, llama la atención en este caso la vehemencia con que un grupo numeroso de autoridades políticas de los mexicanos reivindicaba su derecho a monopolizar el gobierno del pueblo *como indios*, y lo diferente que parece esta actuación de la política local que se acostumbraba en Ciudad Vieja en tiempos anteriores. Hay también otras señales de que la división de Ciudad Vieja después de 1773 amenazó la posición preeminente de los mexicanos en su hogar ancestral guatemalteco. El mismo año en que Casimiro Santa Cruz fue ratificado como gobernador, el alcalde mayor de Sacatepéquez, Andrés Saavedra, amenazó con encarcelar a varios músicos de Ciudad Vieja por rehusarse a tocar en la ceremonia de inauguración de un nuevo hospital. Saavedra dirigió su orden a "los Alcaldes Ladinos de Ciudad Vieja" a pesar de que todos los músicos eran mexicanos y estaban al servicio de la iglesia, lo cual evoca a los funcionarios

---

97 AGCA A1.45, leg. 649, exp. 53416, "La Parcialidad de Cholula (los Reservados) contra Casimiro Cruz por tierras" (1800); y AGCA A1, leg. 157, exp. 3159, "Ciudad Vieja pide que no se permite nombrar un ladino como casique" (1806).

98 Haskett, *Indigenous Rulers*.

del siglo XVI que cuestionaron las reivindicaciones de exoneración tributaria de los mexicanos y los llamaron "yndios conquistadores guatimaltecas y zapotecas". Los caciques mexicanos (que a pesar del nombramiento de Santa Cruz para gobernador ladino, parecen haber mantenido su propia estructura de Cabildo y su propio gobernador, don Pedro Vasques) respondieron que ellos estaban exonerados de todo tributo, trabajo comunal y otros servicios, pero el alcalde mayor los obligaba a dar tres sirvientes para el hospital todas las semanas. Cuando le informaron que tenían el privilegio de no proporcionar mano de obra, los encarceló, les impuso una multa de siete reales por no dar sirvientes y los amenazó con encarcelar a "los músicos de este pueblo, que todos son naturales y corre dispensas".[99] Asimismo, en 1815, los caciques mexicanos se quejaron de que el alcalde ladino José Eufrasio Osorio hostigaba a los indígenas del pueblo por su impudicia al vestirse con pantalones que enseñaban demasiado los músculos de la pantorrilla. Osorio sólo encarcela a "los naturales", dijeron los caciques mexicanos "cuando los de su gremio son notoriamente más abandonados en todos conceptos". Además, dijeron, "la justicia de Naturales es de mayor recomendación que la de Mulatos para las Gracias particulares que gosamos los de Ciudad Vieja: debemos ser tratados con mayor consideración y decoro".[100]

Si antes del terremoto la población de Ciudad Vieja era, en efecto, cada vez más ladina en el sentido que tenía a finales del período colonial; si los mexicanos que podían hablar náhuatl eran cada vez menos; y si algunas de las familias más prominentes del pueblo se convertían en miembros permanentes de la sociedad ladina, entonces el terremoto de Santa Marta y la división subsecuente del pueblo tenían en realidad el potencial para cambiar fundamentalmente el mundo en el que habían vivido los mexicanos desde su llegada a Guatemala en 1524. Yo argumentaría que la ansiedad causada por esta posibilidad se evidencia en la repentina aparición de este tipo de conflictos con ladinos en el

---

99 AGCA A1.3, leg. 2772, exp. 24142, "El comun de Ciudad Vieja sobre la prision en que el alcalde mayor a puesto a varios yndios por no haber dado sirvientes para el hospital" (1806), fols. 2v–3.

100 AGCA A1.21, leg. 2985, exp. 28380, "El gobernador y justicias de naturales de Ciudad Vieja contra el alcalde de ladinos de dicho pueblo por agravios" (1815). Christopher Lutz plantea (comunicación personal, 1 de diciembre de 2003) que aquí el uso del término "mulato" parece una crítica mordaz a los funcionarios ladinos, pues si bien ladino tenía connotaciones raciales ambivalentes en el discurso de finales de la colonia en Guatemala, "mulato" era un calificativo mucho más degradante.

registro documental después de 1773, como acabo de describir. Sin embargo, el historiador criollo Domingo Juarros y Montúfar describió Ciudad Vieja en 1807 como uno de los pueblos más grandes, bellos y bien ubicados de la región, famoso por haber sido la primera capital española y sede por un tiempo de la Alcaldía Mayor de Sacatepéquez. A pesar de que la población del pueblo había disminuido a raíz del terremoto de Santa Marta, "más de 2,000 indios y muchos ladinos" se habían quedado. Los naturales de este lugar "blasonan de nobleza", escribió Juarros, "como descendientes de Mexicanos, Tlaxcaltecas, y demás, que vinieron de auxiliares de los Conquistadores: y por esta razon no pagan tributo, sino solamente 2 reales, en reconocimiento del Real servicio".[101] Es irónico, y con efectos similares a los del desastre que destruyó Santiago en Almolonga en 1541, que la identidad étnica de los mexicanos pueda haberse fortalecido con los trastornos que causó el terremoto en momentos en que la ladinización del pueblo parecía inevitable. En consecuencia, en los albores del siglo XIX, Ciudad Vieja seguía siendo mexicana e indígena, hogar de los indios conquistadores.

---

[101] Juarros y Montúfar, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, pág. 68.

Conclusión

Los habitantes de Ciudad Vieja aún recuerdan su ascendencia de los conquistadores mexicanos, cholultecas y tlaxcaltecas. Las personas de fuera suelen suponer que son indígenas, pero ellos se consideran ladinos. Tomaría otro libro analizar cómo sucedió esta transición de una identidad indígena a una ladina. Este transitar podría servir como un relato admonitorio de que al aceptar y trabajar con poderes extranjeros, los mexicanos terminaron por perder parte de su mesoamericanidad. Pero ésta no es la lección que quiero extraer de su historia. Lo que me impacta más es que los mexicanos no encajan fácilmente en narraciones de victimización o de indígenas contra ladinos. Estas narraciones tratan sobre la inestabilidad del siglo XVI como una ruptura definitiva con el pasado, después de la cual se pierde la riqueza de civilizaciones anteriores (a través de la muerte, la opresión o ladinización) y la perspectiva de futuro se vuelve sombría. Según el "paradigma de conquista", llevado hasta un extremo, el siglo XVI es el principio del fin de la historia mesoamericana. El caso de los mexicanos de Ciudad Vieja contradice esta opinión. No podemos entender las guerras de conquista del siglo XVI ni el proceso de convertirse en mexicano en Guatemala, sin retomar contacto con la historia mesoamericana a través de la línea divisoria entre época precolombina y colonial. Al mismo tiempo, los mexicanos demuestran el poder duradero de una ideología colonial que ha dividido el continente americano entre ganadores y perdedores desde 1492.

Con el tiempo, la nueva Ciudad Vieja, en las afueras de la ciudad de Guatemala, perdió su identidad mexicana. Las memorias conservadas, al menos por una o dos generaciones, se basaban en parte en los últimos lazos que quedaban con el pueblo original. Marcelino Quachita escribió en 1805 que deseaba se le liberara de su cargo de gobernador del nuevo pueblo y citaba la mala salud de su esposa, además de los muchos servicios que había prestado

"desde mi Niñez y desde la Antigua Ciudad".[1] Pascuala de los Santos indicó que era de los "Mexicanos del Pueblo de Ciudad Vieja de esta Capital" cuando denunció a su esposo ante las autoridades de la Iglesia en 1817.[2] No causa sorpresa, entonces, que las exoneraciones tributarias siguieran afianzando la identidad de los mexicanos en Ciudad Vieja la Nueva durante el corto tiempo que faltaba para terminar el período colonial. En 1813, el Cabildo del nuevo pueblo se quejó de que no tenía por qué pagar el tercio de Navidad (la recaudación navideña del tributo, un tercio del total que debían pagar anualmente) porque los mexicanos siempre habían estado exentos de tributar y habían pagado menos que los otros indígenas. En 1818–1819 surgieron otros conflictos por exoneraciones tributarias en Ciudad Vieja la Nueva.[3] Al parecer, los habitantes del nuevo pueblo siguieron marchando en el Paseo del Pendón Real hasta la independencia cuando la fiesta para celebrar a la monarquía española fue oficialmente abolida. Sin embargo, la escasa documentación existente indica que el entusiasmo por este caro ritual había disminuido. En 1820, los mexicanos de Ciudad Vieja la Nueva escribieron que si la ceremonia de ese año consistiría sólo en la misa, sin la procesión, deseaban que se les excusara porque era el tiempo de cosecha. En 1821 escribieron de nuevo, esta vez para aclarar si debían asistir a la ceremonia en la catedral el 22 de noviembre y también a la "fiesta de galeones" el 29 del mismo mes.[4] En 1826, una mujer que habitaba en la ciudad de Guatemala, la señora Carmen Mendía, escribió a los administradores municipales:

> Existiendo en esta casa, desde que mi marido fue Mayordomo de Propios, porción de calsones, casacas, botas y sombreros viejos, pertenecientes a los

---

1 AGCA A1, leg. 156, exp. 3137, "Marcelino Quachita, Gobernador del Pueblo de Ciudad Vieja, renuncia de dho oficio" (1805).

2 AHA Varios (?) T1-16, "Pascuala de los Santos de los Mexicanos del Pueblo de Ciudad Vieja sobre abuso contra ella de su marido" (1817).

3 AGCA A3.16, leg. 251, exp. 5113, "Ciudad Vieja la Nueva resiste pagar tributo desde 1811" (1813); AGCA A3, leg. 257, exp. 5748, "Contra los alcaldes del pueblo de Ciudad Vieja de la capital, por deuda de tributos" (1818); y AGCA A1.73, leg. 159, exp. 3218, "Sobre lo que adeudan los justicias de Ciudad Vieja del Llano de comunidad" (1819).

4 AGCA A1, leg. 4012, exp. 30735, "Sobre la asistencia de los indígenas de Ciudad Vieja la Nueva al paseo de Ciudad Vieja (1820); AGCA B3.6, leg. 47, exp. 1034, "Los indios de Ciudad Vieja sobre la abolición del Paseo del Pendón Real" (1821); y AGCA B4.9, leg. 55, exp. 1246, fol. 1, "Sobre que sece la función de Santa Cecilia o Galeones" (1821).

> Yndios de Ciudad Vieja que salían en el paseo de Santa Cecilia, y estando para desocupar la casa ... pongo a Ud. este para qual le sirva poseerlo en conocimiento de esa Corporación, para que disponga a dho vestuario. Dios, Unión y Libertad. Guatemala, Nov 3 de 1826.[5]

En Ciudad Vieja la Nueva, donde los vínculos sociales y territoriales entre los habitantes eran muy recientes y en una época en que los indios conquistadores eran menos necesarios, la idea de "ser mexicano" no parece haber sobrevivido mucho tiempo después de la independencia. El nuevo pueblo fue rápidamente absorbido por la ciudad de Guatemala y en ese proceso dejó de ser mexicano.

La Ciudad Vieja original cuenta una historia muy distinta. Mantuvo su identidad como hogar ancestral y principal asentamiento de los mexicanos de Guatemala a lo largo de los años de inestabilidad política entre 1773 y 1821, e incluso posteriormente. Los mexicanos, que eran la población mayoritaria del pueblo, siguieron siendo numerosos y sus nueve parcialidades (ahora sin Reservados) todavía estaban intactas a finales del siglo XIX.[6] Su jerarquía política interna aún se evidenciaba en 1813, cuando los alcaldes de las parcialidades de Tascala y Cholula encabezaron una protesta por las donaciones exigidas para los nuevos hospitales de la capital.[7] Quizá las exoneraciones tributarias peligraban menos aquí que en Ciudad Vieja la Nueva. No obstante, los habitantes continuaron solicitando activamente que se redujeran los pagos y resistiendo nuevos planes de recaudación, primero en 1812 y otra vez en 1821.[8] A diferencia del nuevo pueblo, en la Ciudad Vieja original siguieron conmemorando con entusiasmo la conquista. En 1820, los músicos de Ciudad

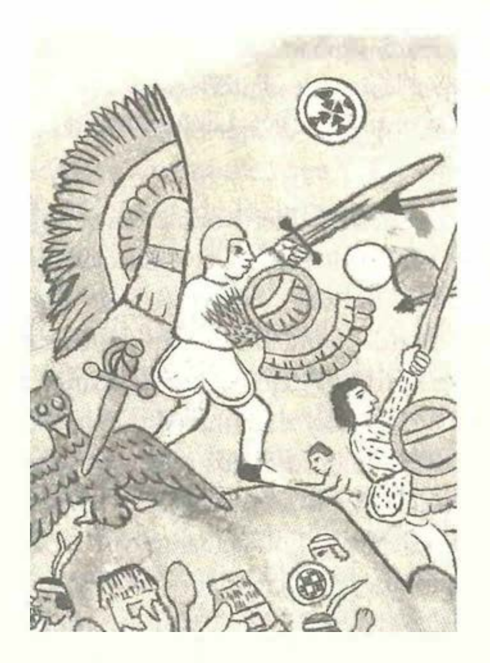
---

5 AGCA B78.44, leg. 1507, exp. 36080, "Sra Carmen Mendia pide se le indique que hace con las casacas que usaban los indios de Ciudad Vieja durante el paseo del Pendón Real" (1826). No está claro en la nota si se refería a la nueva o antigua Ciudad Vieja, pero por su ubicación pienso que se trata de la nueva.

6 AGCA A3.16, leg. 2569, exp. 37712, "Ciudad Vieja pide que para recaudar tributos, se siga conforme al antiguo sistema" (1821); y AHA T3-17, Caja 11 Ex. 183 y 184, Padrones, "Padrón alfabético de esta parroquia de Ciudad Vieja" (1805). Agradezco a Christopher Lutz por esta referencia.

7 AGCA A1.21.1, leg. 159, exp. 3216, "Que los de Ciudad Vieja no quieren pagar los tributos para el Hospital" (1813).

8 AGCA A3.16, leg. 251, exp. 5108, "Los oficiales de Ciudad Vieja piden exoneración de tributo atrasado" (1812); y AGCA A3.16, leg. 2569, exp. 37712, "Ciudad Vieja pide que para recaudar tributos, se siga conforme al antiguo sistema" (1821).



Guerrero águila de la batalla de Tecolotlán. *Lienzo de Quauhquechollan*. Restauración digital de la Universidad Francisco Marroquín/ Banco G&T Continental. © 2007 Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. Imágenes disponibles bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir bajo la misma licencia.

Vieja pidieron dinero para los trajes con que se presentarían en la celebración anual del Paseo del Pendón Real, "como es costumbre muy antiguo".[9] Alrededor de quince años más tarde, bastante después de que se suspendiera la celebración oficial, el diplomático guatemalteco-irlandés y anticuario Juan Galindo encargó una pintura de los "Indios de Ciudad Vieja en paseo o fiesta de Sta Cecilia". Un niño pequeño, que lleva en el pelo una única pluma azul, sujeta un palo y otras plumas a imitación del adulto que lo acompaña, quien está engalanado con pantalones bombachos, casaca y capa. Una enorme insignia de la espalda, adornada con plumas, culmina con una cabeza de águila tallada, que sobresale un poco por encima del participante adulto: un reflejo perfecto y grácil de las insignias de la espalda que mostraban los guerreros águila del *Lienzo de Quauhquechollan*.

En los siglos XIX y XX, tanto los habitantes locales como la gente de fuera todavía recordaban la herencia mexicana de Ciudad Vieja. Cuando el arzobispo e historiador Francisco de Paula García Peláez visitó el pueblo en la década de 1840, los funcionarios le mostraron la copia bien conservada de Justicia 291 que describimos en el Capítulo 3 como sigue: "forrado en terciopelo carmesí,

9 AGCA A1.2, leg. 2191, exp. 15741, "Se acuerda las medidas para restablecer el Paseo del Pendón Real" (1815), fols. 169–179; y AGCA A1, leg. 4012, exp. 30736, "Los clarineros piden nuevos uniformes para Santa Cecilia" (1820).



Francisco Cisneros, "Indios de Ciudad Vieja en paseo o fiesta de Sta. Cecilia", ca. 1835, acuarela encargada por Juan Galindo. Cortesía de la Societé de Geographie, París, Francia.

con sus guardas de plata al contorno, en las esquinas, sus escudos al medio, y manillas correspondientes ... con sus entrepaños sueltos de tafetán nácar doble, que aún se conservan para librarlas de la colisión". En parte, la manera muy favorable como García Peláez describe la campaña del siglo XVI por la exoneración tributaria y la persistente nobleza de los mexicanos de Guatemala provino seguramente de los propios custodios del libro.[10] En 1887, otro arzobispo, Mons. Casanova y Estrada, relató que Ciudad Vieja aún mantenía iglesias separadas en San Miguel de Escobar y Ciudad Vieja; también cofradías de indios y ladinos aparte.[11] El 22 de noviembre de 1927, el Cabildo de Ciudad Vieja patrocinó la celebración del cuadragésimo centenario de la fundación de Santiago en Almolonga, incluyendo la publicación de recuerdo del documento de fundación de la ciudad española y la dedicación de una placa a un costado de la catedral que aún se encuentra ahí hoy día.[12] En 1953, El Ministerio de Educación Pública publicó un libro breve escrito por J. Adrián Coronado P. que describía el departamento de Sacatepéquez. A la usanza de los cronistas de la época colonial, Coronado detalla las características de los pueblos situados en los alrededores de la tercera capital colonial de Antigua Guatemala en el siglo XX: su flora y fauna, las industrias locales, población, idiomas y hábitos de sus habitantes. Coronado observa que la mayoría de los "indios" de Sacatepéquez eran de raza maya kaqchikel, con una excepción:

> También figura entre los elementos etnológicos que integran la raza del departamento, individuos de la azteca, descendientes de los indígenas mexicanos que como auxiliares tlamemes, trajo consigo don Pedro de Alvarado, al efectuar la conquista de estas regiones; los referidos indígenas se quedaron establecidos en las comarcas que ocupan los pueblos de Ciudad Vieja y Dueñas y cuyos habitantes presentan en la actualidad todos los rasgos típicos que distinguen a los indios mexicanos; por esa razón a los habitantes del distrito de Ciudad Vieja,

---

[10] García Peláez, *Memorias*, I, págs. 156–157. Véase también el análisis de este encuentro al final del Capítulo 3.

[11] AHA Visitas Pastorales T6 64, "Visita de Mons. Casanova y Estrada" (1887).

[12] Concejo Municipal de Ciudad Vieja, *Almolonga: acta de fundación de la ciudad de Santiago de Guatemala, 22 de noviembre de 1527* (Guatemala: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Tipografía Nacional, 1927).

se les nombra con el apodo de *xiguales*, que en lengua cakchiquel quiere decir "extranjeros".[13]

La tendencia de Coronado de caracterizar a los mexicanos de Guatemala en términos raciales es obsoleta. La manera vagamente derogatoria como describe a sus antepasados, más como cargadores que como conquistadores, recuerda al jurista del siglo XVI que desestimó a los conquistadores nahuas como "guatimaltecas" y "zapotecas", y al cronista del siglo XVII Fuentes y Guzmán que diferenciaba a los cargadores tenochcas de los guerreros tlaxcaltecas y cholultecas. Lo extraordinario es que en el siglo XX, la gente de fuera seguía reconociendo a los habitantes de Ciudad Vieja como descendientes de aliados, en su mayoría nahuas, de los españoles. Sin embargo, me pregunto si en la década de 1950 ya la identidad indígena del pueblo se había transformado internamente en ladina. En la actualidad, al igual que sus vecinos, en su mayoría kaqchikeles, los habitantes de Ciudad Vieja siguen subsistiendo de la agricultura y el comercio regional. Sus instituciones cívicas y religiosas son comparables a las que tienen los pueblos mayas adyacentes. Reconocen su historia de aliados mesoamericanos de los españoles, aunque no siempre les inspire un interés particular, como supongo que también sucedía en cierta medida durante la época colonial. No obstante, se consideran ladinos en el contexto de la sociedad contemporánea de Guatemala y distintos de los kaqchikeles y otros mayas con los que se relacionan a diario. Son más bien (como decía Coronado) *shigualos*,

---

[13] J. Adrián Coronado P., *Monografía del departamento de Sacatepéquez* (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1953), pág. 55. "Xigual" no es en realidad una palabra kaqchikel. El novelista y comentarista político guatemalteco Carlos Manuel Pellecer afirmó en 1995 que el término se derivaba de la palabra kaqchikel para halcón, *xik*, y la palabra náhuatl (que Pellecer identifica erróneamente como kaqchikel) para serpiente, *coatl*, que derivó en *xic-coatl*. Pellecer no ofrece ninguna referencia para esta etimología y yo no he encontrado ninguna en otro lado. Según Pellecer, "[C]on el uso y el tiempo, y ciertamente también con la intención de ofender, Xiccoatl degeneró en "xihualo" o "shigualo", como sigue usándose para designar a los habitantes de Ciudad Vieja. Los habitantes de ese lugar han desarrollado cierto sentido de superioridad y los shihualos saben cómo demostrarla en cualquier ocasión ... Han pasado años, incluso siglos, y no obstante la población, aldeas, fincas y hogares actuales de "El Valle" y alrededores, conservan cierto grado de antipatía hacia los habitantes de Ciudad Vieja, tan orgullosos de su origen mexicano". Véase Carlos Manuel Pellecer, *Descubrimiento y conquista: antes de 1543* (Guatemala: Litografías Modernas, S.A., 1995), págs. 135–136. Agradezco a Walter Ortiz Flores, Héctor Concohá Chet, Todd Little-Siebold y Judith Maxwell por sus ideas.



Carroza durante el convite de la fiesta titular de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, Ciudad Vieja, Sacatepéquez, 2010. La carroza conmemora el paso de la tormenta tropical Agatha cuando una correntada de lodo descendió por las faldas del Volcán de Agua y destruyó partes de San Miguel Escobar en mayo de 2010, lo que les recordaba a muchos habitantes el desastre ocurrido en el mismo lugar en 1541. En el rótulo que lleva la carroza se lee: "Gracias amigos de los pueblos vecinos y amigos de otros países y hermanos de nuestro querido pueblo por su ayuda y colaboración humanitaria. Los shigualos les estamos muy agradecidos por sacar adelante a nuestro querido pueblo en la catástrofe del 29 de mayo. Dios los bendiga y que siempre la Virgen María y el Arcángel San Miguel les proteja. Mil gracias por siempre. Shigualos 2010." Foto cortesía de Walter Ortiz.

que según afirman significa "extranjeros" porque sus antepasados no son de esta zona o "iguales a" porque imitaban la vestimenta e idioma de los españoles.[14]

[14] Don Benjamín Parada M., respetado historiador local, explica el término "shigualo" en el minuto 3:15 de un video independiente producido en 2008, "Las Cuatro Capitales de Guatemala-Valle de Almolonga (2 de 8)", disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=SbfPnLg1DU8&t=3s> (consultado el 11 de enero de 2011). Parada también señala que los "tlaxcaltecas" originales vinieron como cargadores de los españoles.

Como ya hemos visto, este proceso de conversión en ladinos estaba en plena marcha a finales del período colonial en Ciudad Vieja. Los mexicanos se distinguían de sus vecinos al presentarse como un grupo particularmente ladino de indígenas, en el sentido de la palabra a principios de la colonia, es decir que hablaban español, tenían trato con la administración colonial en vez de evadirla y aprovechaban su reputación de ser más civilizados que los mayas. A finales del siglo XVIII, seguían viéndose ante todo como conquistadores, no como conquistados. Es posible que después de la independencia, con la eliminación de las protecciones otorgadas a la población indígena durante la colonia, los mexicanos hayan pensado que era poco ventajoso seguir catalogados como tales. Además, según el régimen prevaleciente en los siglos XIX y XX, podían haberse identificado muy naturalmente como ladinos, definidos cada vez más por su separación de la sociedad indígena y, a veces, por el deseo de formar parte de los proyectos del Estado-nación liberal; y no por ser descendientes de esclavos africanos, españoles rurales o indígenas hispanizados. Los mexicanos de Ciudad Vieja se iban adaptando a los cambios graduales que se producían en el significado de ladino. Ahora bien, los nombres con que se les identificaba pueden haber cambiado, pero no sucedió lo mismo con la posición hasta cierto punto privilegiada que ocupaban en Guatemala. Quizá la transformación de los mexicanos en ladinos simplemente confirmó, aunque en una época diferente, la posición intermedia que siempre mantuvieron en la sociedad guatemalteca.

Los habitantes contemporáneos de Ciudad Vieja no ven contradicción entre ser ladinos, shigualos y descendientes de los nahuas que ayudaron a los conquistadores españoles (el elemento oaxaqueño parece haberse olvidado casi por completo). Sin embargo, a veces esquivan las referencias directas a su herencia como indígenas o conquistadores, y destacan la historia de Ciudad Vieja como la antigua capital de Guatemala, al igual que el carácter español de las costumbres del pueblo. A Jorge de Alvarado, olvidado por lo general en la tradición oral de Guatemala, se le recuerda aquí como fundador del pueblo. Algunos de sus habitantes mencionan a los mexicanos y tlaxcaltecas, pero al igual que Coronado, el observador de mediados del siglo XX, la mayoría de las veces se refieren a sus antepasados como cargadores y auxiliares, en vez de conquistadores y aliados. Otros aducen que la mayoría de los aliados originales se trasladaron a la Antigua después de la inundación y derrumbe de 1541, y que los habitantes contemporáneos de Ciudad Vieja descienden de una mezcla no rastreable de inmigrantes, españoles y esclavos indígenas. Asimismo, sólo un vago recuerdo del afecto que había en el pueblo por Santa Cecilia parece

haber sobrevivido hasta el siglo XXI. Algunos dicen que era la santa patrona del pueblo y que fue traída de España, al igual que la amada imagen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, llamada afectuosamente "La Chapetona" en referencia a su origen español. Se dice que la imagen de Santa Cecilia fue trasladada a un museo en ciudad de Guatemala o en la Antigua durante la primera mitad del siglo XX.

A principios del siglo XXI, parece como si tuviera lugar un resurgimiento de la memoria histórica de Ciudad Vieja. En 2004, el pueblo celebró oficialmente por primera vez en muchos años la fundación de Santiago en Almolonga el 22 de noviembre. El folleto preparado para la ocasión destacaba que la población descendía "directamente de los Tlaxcaltecas, Cholulas y otras tribus mexicanas que acompañaron a los conquistadores españoles como aliados, situación que les dio muchos privilegios en aquella lejana época, pues también eran considerados conquistadores", al mismo tiempo que reivindicaba como propio de Ciudad Vieja el escudo original de la ciudad de Santiago.[15] Se han hecho intentos por traer al pueblo los restos arqueológicos locales encontrados en excavaciones pasadas que están en un museo de la ciudad de Guatemala. Se nombró a un historiador del pueblo al estilo de los antiguos cronistas de la época colonial. Y se construyó un museo local de historia y cultura con el propósito de fomentar la conciencia histórica del pueblo y captar a los turistas que visitan Antigua. Sin embargo, aún persiste la línea divisoria fundamental entre conquistados y conquistadores. En un discurso pronunciado para la celebración de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción en 2005, el alcalde le recordaba a la audiencia su historia común, también la conminaba a avanzar hacia el futuro con audacia y a recordar con orgullo su pasado como conquistadores originarios del centro de México. Asimismo, persisten divisiones en la relación entre Ciudad Vieja y San Miguel Escobar, cuyos habitantes son considerados sanmigueleños además de *shigualos*. La mayoría de mujeres del sector antaño mexicano de Ciudad Vieja y muchas de San Miguel Escobar han dejado de usar el traje que las identifica como indígenas y es de uso común en muchos pueblos mayas, pero usan aretes característicos que denotan su devoción por Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción. No obstante, muestran estilos de delantales y otros rasgos identificadores que distinguen a un grupo de otro. Todavía subsisten tensiones, bromas y estereotipos; los

---

[15] *La Gaceta de Ciudad Vieja*, 1ª edición, 13 de noviembre de 2004; texto de Walter Agustín Ortiz Flores.

sanmigueleños describen a los de Ciudad Vieja como arrogantes mientras que los *shigualos* caracterizan a los de San Miguel Escobar como rústicos. Los ritos comunitarios suponen con frecuencia llegar a acuerdos sobre rutas que tomen en cuenta la iglesia de San Miguel Escobar o no autorizar que las procesiones del otro pasen por su territorio.

Por otra parte, la devoción a Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, patrona de la Parcialidad de Tascala y el pueblo en conjunto durante la época colonial, se mantiene tan fuerte como siempre. La hermandad de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción es una de las instituciones más importantes y tradicionales del pueblo. El día de su santo y fiesta titular del pueblo, el 8 de diciembre, tiene fama local y su celebración dura más de una semana. Las festividades comprenden un desfile de carrozas temáticas (con temas históricos como la conquista o independencia de Guatemala, dinosaurios, frailes pícaros, dramas hospitalarios sobre médicos educados en Estados Unidos y las cómicas trifulcas entre parejas), un concurso de belleza, loas satíricas, comedias callejeras y bailes-dramas modernos y antiguos. Todas estas actividades anteceden o son posteriores a la procesión solemne de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción que parte de la catedral de Ciudad Vieja, sede de la imagen, pasa por la iglesia de San Miguel Escobar, recorre las secciones más antiguas del pueblo al sur y regresa a la catedral. En 2005, la alcaldía logró que se reconociera como patrimonio nacional el baile-drama más famoso de esa semana, el Baile de la Legión de los 24 Diablos, obra de intención moral escrita a mediados del siglo XIX; en parte con la intención de proteger este baile y las demás tradiciones de esa semana de festejos de cualquier interferencia hostil. Las máscaras más antiguas usadas en el Baile de la Legión de los 24 Diablos son creación de un artista mexicano de Ciudad Vieja nacido en 1835 cuyos descendientes siguen trabajando en el taller de su tátara tátara abuelo y hoy día son renombrados carpinteros y escultores.[16] En 2006, creó y representó una versión de la obra adaptada para niños, "con la intención de perdurar la tradición del baile en un largo futuro, enganchando a gente joven".[17]

---

16 César Rodolfo Galindo Bethancourt, "Origen de la advocación a la concepción de María en Ciudad Vieja y de las fiestas con que se celebra" (Documento inédito, noviembre de 1986, Archivo Parroquial de Ciudad Vieja, Guatemala).

17 Cita del artesano de máscaras Oscar Antonio Cruz Quiñónez, fundamental en la creación de la adaptación infantil de la obra de Brown y Cruz Quiñónez, *Tradicional Dances*,

Los habitantes de Ciudad Vieja han perdido tantas de las características que marcan externamente la identidad indígena en la Guatemala actual, por ejemplo sus idiomas y trajes distintivos, que quizá ya no se le reconozca como pueblo de indios. Talvez los descendientes de los mexicanos coloniales no consideraron ventajoso insistir en su identidad indígena bajo los regímenes menos paternalistas y muchas veces represivos instaurados en una Guatemala independiente y moderna. O, puede ser que encontraran más coherencia con la percepción de sí mismos en la identidad ladina y la lealtad al Estado-nación. A pesar de todo, quinientos años después de que sus antepasados se aliaran con los españoles, Ciudad Vieja sigue siendo el hogar de los mexicanos de Guatemala.

¿Dónde encajan los mexicanos en la historia? La respuesta tiene implicaciones que trascienden Guatemala, pues los aliados nahuas y oaxaqueños no fueron los únicos que ayudaron a los europeos a asentarse en el continente americano. Muy a menudo se caracteriza a estos "indios amigos", en el mejor y peor de los casos, como auxiliares feroces pero con poca visión o como colaboradores e incluso traidores. El ejemplo más conocido en Mesoamérica es el pequeño estado de Tlaxcala en el México moderno, hogar de los indios conquistadores originales cuya enemistad con Tenochtitlán ayudó a la caída de la ciudad imperial, que ha luchado por mantener, explicar y defender los hechos de su historia en la época de la conquista. Esa lucha está expresada con elocuencia en el título de un libro de autoría local publicado en 1996, *Tlaxcala en la conquista de México: el mito de la traición*.[18] Mantener viva una memoria histórica que honre la alianza entre españoles y tlaxcaltecas ha exigido esfuerzo y sutileza. A finales del período colonial, la nobleza tlaxcalteca gastó sumas considerables de dinero para declarar con orgullo su "tlaxcaltequidad" (como le llama el historiador de arte Jaime Cuadriello); es decir, su custodia del cristianismo incluso antes de la llegada de los europeos, por una parte, y su identidad de conquistadores, por la

pág. 37. Véase también Celso A. Lara Figueroa, "Las fiestas populares del día de Concepción en Ciudad Vieja, Sacatepéquez", *La tradición popular* 6 (1976), págs. 1–11.

[18] Lucina M. Toulet Abasolo, *Tlaxcala en la conquista de México: el mito de la traición* (Tlaxcala: Tlaxcallan, Ediciones del Patronato Estatal de Promotores Voluntarios en Tlaxcala, 1996).

otra. En el ambiente más hostil del liberalismo del siglo XIX y el indigenismo del siglo XX, los apologistas tlaxcaltecas dejaron de mencionar a Maxixcatzin, amigo original de los españoles, y en su lugar glorificaron al rebelde Xicotencatl el Mozo quien aconsejó resistir a los españoles y fue ejecutado por traición después de la caída de Tenochtitlán.[19]

Otros aliados indígenas también insistían en la primacía de sus respectivas historias, no sólo en Mesoamérica. En los Andes, los españoles encontraron socios entusiastas en los cañaris del norte de Ecuador y los chachapoyas de las tierras altas al norte de Cuzco, a quienes se les había incorporado forzosamente al imperio inca y luego se habían dispersado por todo su territorio. Al igual que los aliados nahuas y oaxaqueños en Guatemala, los cañaris y chachapoyas pelearon en los frentes de las batallas de conquista, sirvieron de escoltas de los españoles y se les exoneró de tributos y trabajo forzoso por sus servicios. Ellos eran para los españoles "fieles amigos suyos ... tan enamorados de nuestra nación, que siempre an sido leales, i los más católicos [entre los indios]". [20] No obstante, para el cronista descendiente de los incas, Garcilaso de la Vega, ellos eran "espías, malsines, y verdugos contra los demás Yndios".[21] Muy parecido a las parcialidades de Ciudad Vieja y Santiago de Guatemala, los cañaris y chachapoyas de la época colonial vivían y gobernaban en su propio barrio en Cuzco. La participación de los cañaris y chachapoyas en las fiestas cristianas más importantes trae a la memoria la insistencia de los mexicanos de que su imagen original de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción encabezara las procesiones de Corpus Christi, al igual que su papel en el Paseo del Pendón Real y la Fiesta del Volcán, ya que se vestían a la usanza española y marchaban ostentosamente en formación militar mientras los trajes de sus rivales destacaban su relación con el inca imperial.[22] Sin embargo, como sucedió en Ciudad Vieja y en otras partes de Mesoamérica, parece que los privilegios de los cañaris y chachapoyas en los Andes dependían no sólo del etnocentrismo de los aliados indígenas sino también del reconocimiento español. Donde los españoles no

---

19 Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala*, págs. 121 y 125.

20 Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1999), págs. 189 y 193.

21 Garcilaso de la Vega, El Inca, *Historia general del Perú* (Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1617), pág. 61.

22 *Ibid.*, pág. 196, pero también el cap. 8 en su totalidad y las placas I a V.

recompensaban y, por ende, no reconocían su contribución, por ejemplo al escoger a un inca y no a un cañari para gobernar su tierra natal alrededor de Quito en 1560, estos muy cristianos y leales aliados se convertían en un grupo más de indios.[23]

En el pequeño pueblo de Mexquitic, en el estado mexicano de San Luis Potosí, fundado por colonos tlaxcaltecas en 1591, la indiferencia española también socavó las pretensiones de sus antiguos aliados de diferenciarse de los conquistados. Todavía a mediados del siglo XVIII, los habitantes de Mexquitic invocaban su identidad de tlaxcaltecas como forma de ejercer presión para obtener favores, a pesar de que se había revocado su exoneración tributaria en 1712. Con la llegada del siglo XIX, se vieron obligados cada vez más a "confrontar las imágenes más negativas de los indios que tenía la élite colonial, a responder a esas imágenes e incluso a adoptarlas, con las modificaciones que pudieran hacer, para que sus voces fueran escuchadas".[24] Al igual que debe de haber ocurrido en Ciudad Vieja, el antropólogo David Frye argumenta que después de la independencia de México, los habitantes de Mexquitic no veían ninguna razón convincente para asumir el calificativo tan negativo de "indio" que mucha gente de fuera les imponía. Los habitantes de Mexquitic, muy a diferencia de sus contrapartes en Tlaxcala propiamente o en Ciudad Vieja, olvidaron su herencia de conquistadores y colonos tlaxcaltecas y de otros grupos nahuas. En el siglo XX, influidos quizá por el espíritu indigenista de la educación mexicana postrevolucionaria, evitaban referirse a los supuestos

---

[23] Udo Oberem, "Los cañaris y la conquista española de la sierra ecuatoriana, otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI", *Journal de la Société des Américanistes* 63: 1 (année 1974), págs. 263–274; Lamana, *Domination Without Dominance*, cap. 3; y Donato Amado Gonzáles, "El alférez real de los Incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad inca", en David Cahill y Blanca Tovías, editores, *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial* (Quito: Producciones Abya-Yala, 2003), págs. 55–80. Compárese con los tlaxcaltecas de Analco cerca de Villa Alta, Oaxaca, en Yannakakis, *The Art of Being In-Between*, cap. 6; y los mohegan cuya alianza con los ingleses se vio debilitada por los colonos británicos que los catalogaban de "salvajes" en Amy E. Den Ouden, *Beyond Conquest: Native Peoples and the Struggle for History in New England* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), cap. 4.

[24] David Frye, *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town* (Austin: University of Texas Press, 1996), págs. 186–187; compárese con el fuerte sentido de identidad indígena expresado por los yaquis de Sonora en Kirstin C. Erickson, *Yaqui Homeland and Homeplace: The Everyday Production of Ethnic Identity* (Tucson: University of Arizona Press, 2008).

traidores tlaxcaltecas y preferían recordar una relación distante pero directa con los antiguos pueblos autóctonos de su tierra natal adoptiva, los guachichiles y chichimecas, a quienes, de hecho, sus antepasados habían combatido. Lo que seguía teniendo importancia para los habitantes de Mexquitic a finales del siglo XX, dice Frye, no era la versión académicamente correcta de su pasado sino la memoria persistente de sí mismos como pueblo que siempre había pertenecido a un lugar determinado. Sus memorias de los primitivos guachichiles probaban que habían vivido en este lugar "desde tiempos inmemoriales". Las historias de San Miguel, el santo patrón del pueblo, afirmaban que siguió protegiendo tanto a la gente como al lugar después de la conquista, en la época cristiana. "La tierra y la comunidad se definen mutuamente", señala Frye, "lo que borra el concepto de identidad "tlaxcalteca", "indígena" o "étnica".[25] A esta relación entre gente y lugar, yo le agregaría otro elemento esencial: el acto mismo de rememorar.

En los relatos de vencedores europeos y vencidos indígenas —lo que llamo el paradigma de conquista— no encajan fácilmente estos indígenas americanos que viajaron lejos de sus hogares al servicio de una Corona distante y en pos de hacer realidad sus deseos, crearon una nueva tierra natal para sus descendientes, y forjaron su propio sentido de propósito histórico. Los "indios conquistadores" exigen narrativas históricas que no sean tan inevitablemente trágicas y que admitan diversas experiencias indígenas, sin dejar de comunicar las dramáticas y sustanciales pérdidas provocadas por los desastres de las enfermedades epidémicas, el colonialismo europeo y la inserción del continente americano en la economía mundial. Exigen que los historiadores abarquen todo el horizonte histórico de los indígenas americanos y rechacen con más firmeza la visión del pasado precolombino como nada más que el preludio de la época "histórica" de los últimos quinientos años.[26] En particular, debemos vincular con mayor habilidad los siglos XV y XVI, de tal manera que este último marque un momento histórico importante en el continuo, más que una ruptura definitiva

---

25 Frye, *Indians into Mexicans*, pág. 192.

26 Esto es similar al imaginario histórico del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla cuyo "México profundo" es "el producto destilado de un proceso continuo de miles de años, el proceso civilizacional mesoamericano" en el cual los "últimos cinco siglos [son] apenas un momento en su larga trayectoria", un momento no obstante violento y opresivo, con profundas consecuencias en la actualidad; Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada* (México: Editorial Grijalbo, 1990), pág. 174.

con el pasado. Significa, asimismo, no sólo afanarse en la búsqueda de la voz o perspectiva de los actores indígenas sino también crear un marco histórico cuyo centro geográfico, epistemológico y temporal sea la América indígena. Quizá sea difícil lograr esto sin ser indígena. No obstante, vale la pena intentarlo porque la historia de los mexicanos ilumina la paradoja que todos los estudios del período colonial deben enfrentar. Así como la conquista y el colonialismo no pueden entenderse a cabalidad sin remitirse a los patrones profundamente indígenas de guerra, asentamiento, espiritualidad y organización social, entre otros, las experiencias de los indígenas americanos a partir del siglo XVI tampoco pueden entenderse sin remitirse a las ideologías extranjeras dominantes que han tratado en todo momento de restarles poder. El paradigma de conquista ha definido en gran medida el significado de ser mexicano en Ciudad Vieja desde 1524 hasta el presente. Sigue enmarcando el diálogo actual sobre la identidad y los derechos indígenas en Latinoamérica, y cualquier intento de cuestionar este paradigma debe tomar en cuenta su resonancia histórica en el presente.

En *La patria del criollo*, quizá la obra más influyente sobre la historia de Guatemala escrita en el siglo XX, Severo Martínez Peláez argumentó hace más de treinta años que la "superioridad de los conquistadores" aún persiste en Guatemala. Alimenta una ideología de supremacía española y criolla sobre los indígenas, y fomenta competencia entre clases socioeconómicas que debían haberse unido por su experiencia compartida de opresión. Martínez Peláez ridiculizó a los historiadores culturales y a los estudiosos extranjeros por idealizar a los indígenas. En efecto, argumentó que es un ejercicio inútil estudiar la cultura singularmente mesoamericana de los indígenas modernos, pues el "indio" actual no es más que una creación colonial diseñada para fines de explotación.[27] Hasta cierto punto, el interés de Martínez Peláez es igual al mío en este libro: explicar cómo la conquista y el colonialismo transformaron a los nativos prehispánicos en indios, y en el caso de los mexicanos, en indios conquistadores. Si este calificativo incongruente tiene la capacidad de sorprender, ofender y ser reivindicado con orgullo en la Guatemala de hoy, es porque Martínez Peláez tenía razón, al menos en parte. La dura realidad de la explotación y discriminación coloniales aún persiste en Guatemala, al igual que las narrativas que ayudan a explicarla y, a veces, a justificarla. Tanto para los mexicanos coloniales como para los habitantes modernos de Ciudad Vieja, una división del mundo entre conquistadores y conquistados impregna incluso

---

[27] Martínez Peláez, *La patria del criollo*, págs. 25–29, 35, 43–44 y 595–619.

la retórica de los derechos e identidad indígenas en la Guatemala de posguerra. Aunque los panmayanistas prefieren el término "invasión" al de "conquista", denuncian a menudo la victimización histórica y contemporánea de que fueron objeto los pueblos mayas, xinca y garífunas afrocaribeños de parte de los invasores europeos.[28] Para estos activistas, un primer paso fundamental en la reivindicación de sus derechos humanos en el mundo moderno consiste en vincular la violencia contra los pueblos indígenas que se dio en el pasado con la que se da en el presente.

Sin embargo, como también insisten los panmayanistas, Martínez Peláez exageró al decir que durante el colonialismo el indigenismo era fundamentalmente un nuevo complejo cultural; que la nobleza indígena simplemente jugaba el mismo papel que otros explotadores dentro del sistema; que los idiomas indígenas sólo sobrevivieron porque los frailes así lo decidieron; o que los españoles obligaban a los indígenas a ponerse ciertos tipos de trajes para controlarlos. La historia de Ciudad Vieja lo corrobora. El aprecio que los mexicanos tenían por su posición no se derivó sólo o ni siquiera sobre todo de la percepción que de ellos tenían los españoles. Sus antepasados gobernaban los antiguos centros de la civilización mesoamericana: Cholula, centro ritual de Quetzalcoatl; Tenochtitlán, corazón del imperio azteca; Tlaxcala, desafiante e independiente. Los miembros de más alto rango de la élite eran hijos de la nobleza que encabezaban una campaña por riquezas y gloria en tierras no conquistadas. Al igual que los aztecas en sus propias campañas imperiales, los mexicanos dividían el mundo en pueblos bárbaros y civilizados, conquistados y conquistadores. En la Guatemala colonial, representaban a los últimos; se consideraban tan conquistadores como los españoles. Y si los métodos mesoamericanos de conquista y explotación colonial influyeron en los españoles, así también los patrones de asentamiento, relaciones políticas y costumbres religiosas que evolucionaron en Ciudad Vieja por más de trescientos años indican profundas continuidades con el pasado precolombino, a pesar de los

---

[28] Sobre el movimiento panmaya, véanse Santiago Bastos Amigo y Aura Cumes, editores, *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, 3 tomos (Guatemala: FLACSO / CIRMA / Cholsamaj, 2007); Emilio del Valle Escalante, *Maya Nationalisms and Postcolonial Challenges in Guatemala: Coloniality, Modernity, and Identity Politics* (Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2009); Santiago Bastos Amigo y Roddy Brett, editores, *El movimiento maya en la década después de la paz (1997–2007)* (Guatemala: F&G Editores, 2010); y Montejo, *Maya Intellectual Renaissance.*

efectos transformadores e incluso corrosivos del colonialismo y neocolonialismo europeo. Son precisamente estas continuidades las que el movimiento panmaya reivindica como base de lo que significa ser maya hoy día.

La historia de los mexicanos de Guatemala es singular pero no inusual. Las experiencias de un sinnúmero de otros pueblos que antes eran de indígenas en la Guatemala contemporánea pueden asimismo no encajar en las expectativas, pero sí interpretarse desde una nueva perspectiva del horizonte histórico mesoamericano, no sólo europeo o nacional. No importa si los habitantes de Ciudad Vieja fueron una vez conquistadores y hoy son ladinos. Comparten un pasado con los mayas y con todos aquéllos en cuyas vidas aún se refleja la amplitud de la historia mesoamericana.

Bibliografía

"A Chronicle of Conquest: Quauhquechollan" (Universidad Francisco Marroquín), disponible en <http://lienzo.ufm.edu/> consultado el 15 de noviembre de 2010).

Abercrombie, Thomas A. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among and Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998).

Acuña, René, editor. *Relaciones geográficas del siglo XVI,* 6 tomos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982–1988).

Adorno, Rolena. "Arms, Letters, and the Native Historian in Early Colonial Mexico", en René Jara y Nicholas Spadaccini, editores, *1492–1992: Re/discovering Colonial Writing*, Hispanic Issues No. 4 (Minneapolis, Minnesota: Prisma Institute, 1989), págs. 201–224.

———. "Images of Yndios Ladinos", en Kenneth Andrien y Rolena Adorno, editores, *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1991), págs. 232–270.

Alamán, Lucas. *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808, hasta la época presente*, tomo 3 (México: Imprenta de J. M. Lara, 1850).

Altman, Ida. "Conquest, Coercion, and Collaboration: Indian Allies and the Campaigns in Nueva Galicia", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 145–174.

———. *Transatlantic Ties in the Spanish Empire: Brihuega, Spain, and Puebla, Mexico* (Stanford, California: Stanford University Press, 2000).

Alonso, Martín. *Enciclopedia del idioma*, 2 tomos (Madrid: Aguilar, S.A. de Ediciones, 1958).

Alvarado, Pedro de. *An Account of the Conquest of Guatemala, in 1524*, Sedley J. Mackie, editor (New York: The Cortés Society, 1924).

Alvarado Tezozomoc, Fernando. *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León, traductor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975).

Amado Gonzáles, Donato. "El alférez real de los Incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad inca", en David Cahill y Blanca Tovías, editores, *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial* (Quito: Producciones Abya-Yala, 2003), págs. 55–80.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. *Crónica mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila: libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Ms. 39671 British Museum, Londres* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

Andrews, Anthony. "The Fall of Chichen Itza: A Preliminary Hypothesis", *Latin American Antiquity* 1 (septiembre de 1990), págs. 258–267.

Andrews, E. Wyllys y William L. Fash. "Issues in Copán Archaeology", en Andrews y Fash, editores, *Copán: The History of an Ancient Maya Kingdom*, págs. 395–426.

———, editores. *Copán: The History of an Ancient Maya Kingdom* (Santa Fe, New Mexico: School of American Research, 2005).

Annis, Verle Lincoln. *The Architecture of Antigua Guatemala, 1543–1773* (Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 1974).

Aoyama, Kazuo. "Classic Maya State, Urbanism, and Exchange: Chipped Stone Evidence of the Copán Valley and Its Hinterland", *American Anthropologist* 103 (2001), págs. 346–360.

Arroyo, Bárbara, José Cal Montoya, Leticia González S., Ricardo Sáenz de Tejada, Luis Pedro Taracena, *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*, 2 tomos (Guatemala: Editorial Cara Parens, Universidad Rafael Landívar, 2015).

Asselbergs, Florine. "A Claim to Rulership: Presentation Strategies in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2", en Carrasco y Sessions, editores, *Cave, City, and Eagle's Nest*, págs. 121–146.

———. *Conquered Conquistadors: The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala* (Boulder: University of Colorado Press, 2008).

———. *Los conquistadores conquistados: el Lienzo de Quauhquechollan. Una visión nahua de la conquista de Guatemala.* Eddy H. Gaytán, traductor (Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / South Woodstock, Vermont: Plumsock Mesoamerican Studies / México: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla, 2010).

———. "La conquista de Guatemala: nuevas perspectivas del *Lienzo de Quauhquecholan*", *Mesoamérica* 44 (diciembre de 2002), págs. 1–53.

———. "The Conquest in Images: Stories of Tlaxcalteca and Quauhquecholteca Conquistadors", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 65–101.

Aveni, A. F., E. E. Calnek y H. Hartung. "Myth, Environment, and the Orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan", *American Antiquity* 53 (abril de 1988), págs. 287–309.

Balmaseda, Fermín Martín de. *Decretos del rey don Fernando VII*, tomo 2 (Madrid: Imprenta Real, 1819).

Barón Castro, Rodolfo. *Reseña histórica de la Villa de San Salvador* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1950).

Basso, Keith. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996).

Bastos Amigo, Santiago y Aura Cumes, editores. *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, 3 tomos (Guatemala: FLACSO / CIRMA / Cholsamaj, 2007).

Bastos Amigo, Santiago y Roddy Brett, editores. *El movimiento maya en la década después de la paz (1997–2007)* (Guatemala: F&G Editores, 2010).

Bauzá, Francisco. *Historia de la dominación española en el Uruguay*, tomo 2 (Montevideo: Tip. de Marella Hnos., 1881).

Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Berdan, Frances. "Concepts of Ethnicity and Class in Aztec-Period Mexico", en Berdan, Chance y Sandstrom, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*, págs. 105–132.

———. "The Tributary Provinces", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 132–133.

Berdan, Frances y Patricia Anawalt, editoras. *The Codex Mendoza*, 4 tomos (Berkeley: University of California Press, 1992).

Berdan, Frances, Richard E. Blanton, Elizabeth Hill Boone, Mary G. Hodge, Michael E. Smith, Emily Umberger y Frederic Hicks. *Aztec Imperial Strategies* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996).

Berdan, Frances, John K. Chance y Alan R. Sandstrom. *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View From Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2008).

Bernal García, María Elena y Ángel Julián García Zambrano. "El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos", en Fernández Christlieb y García Zambrano, coordinadores, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, págs. 31–113.

"Bienvenida a Ciudad Vieja". Disponible en <http://ciudadviejasac.blogspot.com/2007/07/el-padre-hermgenes-dedic-su-vida-al.html, consultado el 18 de julio de 2007>.

Bierhorst, John, traductor. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs* (Stanford, California: Stanford University Press, 1985).

Blosser, Bret. "By the Force of their Lives and the Spilling of Blood", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 288–316.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada* (México: Editorial Grijalbo, 1990).

Boone, Elizabeth Hill. "Aztec Pictorial Histories: Records Without Words", en Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, editores, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1994), págs. 50–76.

———. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs* (Austin: University of Texas Press, 2000).

———. "Venerable Place of Beginnings: The Aztec Understanding of Teotihuacan", en Carrasco, Jones y Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 371–396.

Borhegyi, Stephan. "Estudio arqueológico en la falda norte del volcán de Agua", *Antropología e Historia* 2 (1950), págs. 3–22.

Borowicz, James. "Images of Power and the Power of Images: Early Classic Iconographic Programs of the Carved Monuments of Tikal", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 217–234.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Richard Nice, traductor (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984).

———. *The Logic of Practice,* Richard Price, traductor (Stanford, California: Stanford University Press, 1990).

Bove, Frederick y Sonia Medrano Busto. "Teotihuacan, Militarism, and Pacific Guatemala", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 45–80.

Brady, James E. y Wendy Ashmore. "Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya", en Wendy Ashmore y Arthur Bernard Knapp, editores, *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), págs. 124–145.

Brady, James E. y Keith M. Prufer, editores. *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use* (Austin: University of Texas Press, 2005).

Braswell, Geoffrey E. "A Forest of Trees: Postclassic K'iche'an Identity and the Anthropological Problem of Ethnicity", en Frauke Sachse, editor, *Maya Ethnicity: The Construction of Ethnic Identity from Preclassic to Modern Times*, Acta Mesoamericana No. 19 (Munich: Verlag Anton Saurwein, 2006), págs. 125–142.

———, editor. *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction* (Austin: University of Texas Press, 2003).

———. "K'iche'an Origins, Symbolic Emulation, and Ethnogenesis in the Maya Highlands, A.D. 1450–1524", en Smith y Berdan, editores, *The Postclassic Mesoamerican World*, págs. 297–306.

———. "Reinterpreting Early Classic Interaction", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 1–44.

———. "Understanding Early Classic Interaction between Kaminaljuyu and Teotihuacan", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 105–142.

Brear, Holly Beachley. *Inherit the Alamo: Myth and Ritual at an American Shrine* (Austin: University of Texas Press, 1995).

Bricker, Victoria Reifler. *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin: University of Texas Press, 1981).

———. *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).

Broda, Johanna. "Calendrics and Ritual Landscape at Teotihuacan", en Carrasco, Jones y Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 397–432.

———. "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en David Carrasco, editor, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes* (Niwot: University Press of Colorado, 1999), págs. 74–120.

———. "Templo Mayor as Ritual Space", en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos, editores, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World* (Berkeley: University of California Press, 1987), págs. 61–123.

Brooks, James. *Captives and Cousins: Slavery, Kinship, and Community in the Southwest Borderlands* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002).

Brown, Joel E. y Oscar Antonio Cruz Quiñónez. *Traditional Dances of Ciudad Vieja, Guatemala*, 2ª edición (Longboat Key, Florida: Joel E. Brown, 2008).

Brown, Kenneth. "Prehistoric Demography Within the Central Quiché Area", en Robert Carmack, John Early y Christopher Lutz, editores, *The Historical Demography of Highland Guatemala* (Albany, New York: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY-Albany, 1982), págs. 35–45.

Brumfiel, Elizabeth M. "Ethnic Groups and Political Development in Ancient Mexico", en Elizabeth M. Brumfiel y John W. Fox, editores, *Factional Competition* (New York: Cambridge University Press, 1994), págs. 89–102.

Burkhart, Louise. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

Burns, Kathryn. "Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru", *The Hispanic American Historical Review* 78: 1 (febrero de 1988), págs. 5–44.

———. "Notaries, Truth, and Consequences", *The American Historical Review* 110: 2 (abril de 2005), págs. 350–379.

Butzer, Elizabeth. *Historia social de una comunidad tlaxcalteca: San Miguel de Aguayo, 1686–1820* (México: Archivo Municipal de Saltillo, 2001).

Cabrera Castro, Ruben. "Teotihuacan Cultural Traditions Transmitted into the Postclassic According to Recent Excavations", en Carrasco, Jones y Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 195–218.

Campbell, Lyle. *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America* (New York: Oxford University Press, 1997).

Card, Jeb J. "The Ceramics of Colonial Ciudad Vieja, El Salvador: Culture Contact and Social Change in Mesoamerica" (Tesis doctoral, Tulane University, 2007).

Carmack, Robert M. *Evolución del reino k'iche' = Kik'ulmatajem le k'iche'aab'* (Guatemala: Editorial Cholsamaj, 2001).

———. *The Quiché Mayas of Utatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom* (Norman: University of Oklahoma Press, 1981).

———. *Quichean Civilization: The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources* (Berkeley: University of California Press, 1973).

———. *Rebels of Highland Guatemala: The Quiche-Mayas of Momostenango* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995).

Carmack, Robert M. y James L. Mondloch. *Título de Totonicapán: texto, traducción y comentario* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983).

Carmack, Robert M., Janine Gasco y Gary H. Gossen, editores. *The Legacy of Mesoamerica: History and Culture of a Native American Civilization*, 2ª edición (Upper Saddle River, New York: Prentice Hall, 2007).

Carmagnani, Marcello. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

Carrasco, David. *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1999).

———, editor. *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, 3 tomos (New York: Oxford University Press, 2001).

Carrasco, David y Scott Sessions, editores. *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007).

———, editores. *Cueva, ciudad y nido de águila: una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan núm. 2* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2011).

Carrasco, David, Lindsay Jones y Scott Sessions, editores. *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs* (Boulder: University Press of Colorado, 2000).

Carrasco, Pedro. *Estructura político territorial del Imperio tenochca: la triple alianza de Tenochtitlán, Tetzcoco y Tlacopan* (México: Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 1996).

———. "The Territorial Structure of the Aztec Empire", en H. R. Harvey, editor, *Land and Politics in the Valley of Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991), págs. 93–113.

———. "Indian-Spanish Marriages", en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, editores, *Indian Women of Early Mexico* (Norman: University of Oklahoma Press, 1997), págs. 87–104.

———. *The Tenochca Empire of Ancient Mexico: The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzcoco, and Tlacopan* (Norman: University of Oklahoma Press, 1999).

Carroll, John B., editor. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1956).

Castañeda de la Paz, María. "Central Mexican Indigenous Coats of Arms and the Conquest of Mesoamerica", *Ethnohistory* 56 (invierno de 2009), págs. 125–162.

———. *Pintura de la peregrinación de los culhuaque-mexitin (mapa de Sigüenza): análisis de un documento de origen tenochca* (Zinacantepec, México: El Colegio Mexiquense, 2006).

Cavazos Garza, Israel y María Isabel Monroy *et al. Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999).

Chaclán, José. "Diario de fundación del pueblo de San Antonio Sixa", en *Memoria del Segundo Encuentro Nacional de Historiadores del 4 a 6 de diciembre de 1995* (Guatemala: Universidad de Valle, 1995), págs. 21–38.

———. "Los caciques de Totonicapán en el siglo XIX", *Revista de Estudios Sociales (Segundo Congreso de Estudios Mayas)*, No. 59 (Guatemala, 1998), págs. 139–167.

Chacón, José Manuel. *La otra historia (de los mayas al informe de la Comisión de la Verdad)*, 6ª edición (Guatemala: Caracteres de Filóchofo, 1991).

Chance, John K. "Indigenous Ethnicity in the Colonial Period", en Berdan, Chance y Sandstrom, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*, págs. 133–149.

———. "The Barrios of Colonial Tecali: Patronage, Kinship, and Territorial Relations in a Central Mexican Community", *Ethnology* 35 (primavera de 1996), págs. 107–139.

———. "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition", *American Anthropologist* 102 (2000), págs. 485–502.

———. "The Urban Indian in Colonial Oaxaca", *American Ethnologist* 3 (noviembre de 1976), págs. 603–632.

Chavero, Alfredo. *Antigüedades mexicanas* (México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892).

Chinchilla Aguilar, Ernesto. "El Corregimiento del Valle de Guatemala: siglos XVI y XVII", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo II: *Dominación española, desde la conquista hasta 1700*, Ernesto Chinchilla Aguilar, director del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 513–522.

Christenson, Allen J. *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlán* (Austin: University of Texas Press, 2001).

Chuchiak, John. "'Forgotten Allies': The Origins and Roles of Native Mesoamerican Auxiliaries and Indios Conquistadores in the Conquest of Yucatán, 1526–1550", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 75–226.

Clavigero, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*, 4 tomos (México: Editorial Porrúa, S.A., 1945).

Clendinnen, Inga. *Aztecs: An Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

———. "'Fierce and Unnatural Cruelty': Cortés and the Conquest of Mexico", *Representations* 33 (invierno de 1991), págs. 65–100.

Coe, Michael D. *The Maya*, 7ª edición (New York: Thames and Hudson, 2005).

Colby, Benjamin N. y Pierre L. Van den Berghe. *Ixiles y ladinos* (Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", 1977).

Concejo Municipal de Ciudad Vieja. *Almolonga: acta de fundación de la ciudad de Santiago de Guatemala, 22 de noviembre de 1527* (Guatemala: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Tipografía Nacional, 1927).

Connerton, Paul. *How Societies Remember* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1989).

Cook, Garrett. *Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highland Town* (Austin: University of Texas Press, 2000).

Coronado P., J. Adrián. *Monografía del departamento de Sacatepéquez* (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1953).

Cortés, Hernán. *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, 2 tomos (Madrid: Calpe, 1922).

———. *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V.* Colegidas e ilustradas por Pascual de Gayangos (Paris: Imprenta Central de los Ferro-Carriles, A. Chaix y ca., 1866).

Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, 2 tomos. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, tomo XX (Guatemala: Tipografía Nacional, 1958).

Cuadriello, Jaime. *Las glorias de la república de Tlaxcala: o la Conciencia como imagen sublime* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 2004).

Curcio-Nagy, Linda A. *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004).

Dakin, Karen y Christopher Lutz. *Nuestro pesar, nuestra aflicción / tunetuliniliz, tucucuca: memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1996).

Davies, Nigel. *The Aztecs: A History* (London: Macmillan, 1973).

———. *The Toltecs* (Norman: University of Oklahoma Press, 1977).

Dean, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1999).

De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life.* Steven Rendall, traductor (Berkeley: University of California Press, 1984).

Del Valle Escalante, Emilio. *Maya Nationalisms and Postcolonial Challenges in Guatemala: Coloniality, Modernity, and Identity Politics* (Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, 2009).

Den Ouden, Amy E. *Beyond Conquest: Native Peoples and the Struggle for History in New England* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005).

Diamond, Jared M. *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies* (New York: W. W. Norton & Co., 1997).

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 tomos. Carmelo Sáenz de Santa María, editor (Madrid: Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982).

———. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: Manuscrito "Guatemala".* José Antonio Barbón Rodríguez, editor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005).

Dyckerhoff, Ursula. "Colonial Indian Corporate Landholding: A Glimpse from the Valley of Puebla", en Ouweneel y Miller, editores, *The Indian Community of Colonial Mexico*, págs. 40–59.

Early, John. "Some Ethnographic Implications of an Ethnohistorical Perspective of the Civil-Religious Hierarchy Among the Highland Maya", *Ethnohistory* 30: 4 (1983), págs. 185–202.

Edmondson, Munro. *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel* (Austin: University of Texas, 1986).

———. *The Ancient Future of the Itzá: The Book of Chilam Balam of Tizimin* (Austin: University of Texas Press, 1982).

Erickson, Kirstin C. *Yaqui Homeland and Homeplace: The Everyday Production of Ethnic Identity* (Tucson: University of Arizona Press, 2008).

Escalante Arce, Pedro Antonio. *Cartas de relación y otros documentos* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000).

———. *Los tlaxcaltecas en Centro América* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, 2001).

Esquit, Edgar. "La lucha por la tierra y el origen del conflicto étnico entre indígenas y ladinos: Tecpán Guatemala 1750–1858", en *Memoria del segundo encuentro nacional de historiadores* (Guatemala: Universidad de Valle, 1995), págs. 59–72.

Falla, Juan José, editor, y Archivo General de Centro América. *Extractos de Escrituras Públicas.* Tomo I: *Años 1567 a 1648*, 5 tomos (Guatemala: Museo Popol Vuh de la Universidad Francisco Marroquín, 1994–2007).

Farriss, Nancy. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984).

———. "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan", *Comparative Studies in Society and History* 29: 3 (julio de 1987), págs. 566–593.

Feldman, Lawrence. *Mountains of Fire, Lands that Shake: Earthquakes and Volcanic Eruptions in the Historic Past of Central America (1505–1899)* (Culver City, California: Labyrinthos, 1993).

Fernández, Rodolfo y José Francisco Román Gutiérrez. "Presencia tlaxcalteca en Nueva Galicia", en Israel Cavazos Garza, editor, *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (San Luis Potosí, México: Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999), págs. 17–33.

Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano, coordinadores. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica / Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2006).

Fink, Leon. *The Maya of Morganton: Work and Community in the Nuevo New South* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003).

Flannery, Kent y Joyce Marcus, editores. *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations* (New York: Academic Press, 1984).

Florescano, Enrique. "El canon memorioso forjado por los Títulos primordiales", *Colonial Latin American Review* 11 (diciembre de 2002), págs. 183–230.

———. "Memoria indígena", *Ethnohistory: The Bulletin of the Ohio Valley Historic Indian Conference* 48 (2001), págs. 753–755.

———. *Memoria indígena* (México: Taurus, 1999).

———. *El mito de Quetzalcoatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

———. *The Myth of Quetzalcoatl.* Lysa Hochroth, traductora (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1999).

Fowler, William R. *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989).

———. "Escuintla y Guazacapán", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo II: *Dominación española, desde la conquista hasta 1700*, Ernesto Chinchilla Aguilar, editor del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 587–600.

Fox, John. *Maya Postclassic State Formation: Segmentary Lienage Migration in Advancing Frontiers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Frye, David. *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town* (Austin: University of Texas Press, 1996).

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, 3 tomos. Justo Zaragoza, editor (Madrid: Luis Navarro, 1882–1883).

———. *Obras históricas de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*, 3 tomos. Carmelo Sáenz de Santa María, editor, Biblioteca de Autores Españoles, tomo V (Madrid: Atlas, 1969–1972).

Gabbert, Wolfgang. "On the Term Maya", en Matthew Restall y Ueli Hostettler, editores, *Maya Survivalism* (Germany: Verlag Anton Saurwein, 2001), págs. 25–34.

Gage, Tomás. *Los Viajes de Tomás Gage en la Nueva España: Parte Tercera, Guatemala* (Guatemala: Editorial Artemis-Edinter, 1997).

Galich, Franz. "¿Existe una literatura indígena en Guatemala?", *Istmo* 5 (enero–junio de 2003). Disponible en <http://istmo.denison.edu/n05/articulos/existe.html> consultado en diciembre de 2007.

Galindo Bethancourt, César Rodolfo. "Origen de la advocación a la concepción de María en Ciudad Vieja y de las fiestas con que se celebra" (Documento inédito, noviembre de 1986, Archivo Parroquial de Ciudad Vieja, Guatemala).

Gall, Francis, editor. *Diccionario geográfico de Guatemala*, 4 tomos (Guatemala: Instituto Geográfico Nacional, 1976–1983).

———. "Probanzas de méritos y servicios de Diego de Usagre y Francisco Castellón", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia* 41: 2–4 (1968), págs. 141–198.

———. "Zodiaco Mariano, obra písthuma del Padre Francisco de Florencia, referente a las imágenes de la Virgen de Guatemala, 1755", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 42: 1–4 (enero a diciembre de 1969), págs. 104–106.

García Peláez, Francisco de Paula. *Memorias para la historia del antiguo reyno de Guatemala*, 3 tomos. Francis Gall, editor. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, tomos XXI–XXIII (Guatemala: Tipografía Nacional, 1968–1973).

Garcilaso de la Vega, El Inca. *Historia general del Perú* (Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1617).

Gasco, Janine. "The Polities of Xoconochco", en Smith y Berdan, editores, *The Postclassic Mesoamerican World*, págs. 50–54.

Gasco, Janine y Frances Berdan. "International Trade Centers", en Smith y Berdan, editores, *The Postclassic Mesoamerican World*, págs. 109–116.

Gibson, Charles. *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (Stanford, California: Stanford University Press, 1952).

Gillespie, Jeanne. *Saints and Warriors: Tlaxcalan Perspectives on the Conquest of Tenochtitlan* (New Orleans, Louisiana: University Press of the South, 2004).

Gillespie, Susan D. *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexican History* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

"Guadalajara: La Ciudad de las Rosas. El Paseo del Pendón". Disponible en <http://www.guadalajara.net/html/tradiciones/06.shtml> consultado en diciembre de 2009.

Gumperz, John J. y Stephen C. Levinson, editores. *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Hall, Linda B. *Mary, Mother, and Warrior: The Virgin in Spain and the Americas* (Austin: University of Texas Press, 2004).

Hämäläinen, Pekka. *The Comanche Empire* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2008).

Hanks, William. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross* (Berkeley: University of California Press, 2010).

Hardgrove, Ann. *Community and Public Culture: The Marwaris of Calcutta, 1897–1997* (New York: Columbia University Press, 1999).

Harris, Max. *Aztecs, Moors, and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain* (Austin: University of Texas Press, 2000).

Haskett, Robert Stephen. *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991).

———. "Primordial Titles", en James Lockhart, Lisa Sousa y Stephanie Wood, editores, *Sources and Methods for the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory, Provisional Version*. Disponible <http://whp.uoregon.edu/Lockhart/HaskettTitulos.pdf> consultado el 30 de octubre de 2010.

Hassig, Ross. *Mexico and the Spanish Conquest*, 2ª edición (Norman: University of Oklahoma Press, 2006).

———. *War and Society in Ancient Mesoamerica* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Hernández Méndez, Rodolfo. "Francisco Hernández de Yllescas: servicios sin retribución de un comisionado y colaborador de la Corona", *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*. Disponible en <http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=702> consultado el 8 de noviembre de 2010.

Hernández Xochitiotzin, Desiderio. *La tlaxcaltequidad: XIII Jornadas sobre la identidad del noreste* (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998).

Herrera, Robinson A. "Concubines and Wives: Reinterpreting Native-Spanish Intimate Unions in Sixteenth-Century Guatemala", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 127–144.

———. *Natives, Europeans, and Africans in Sixteenth-Century Santiago de Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 2003).

———. "The People of Santiago: Early Colonial Guatemala, 1538–1587" (Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1997).

Hill, Robert. *Colonial Cakchiquels: Highland Maya Adaptation to Spanish Rule, 1600–1700* (Fort Worth, Texas: Harcourt Brace Jovanovich, 1992).

———. *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600–1700.* Traducción de María Cristina Vidal Lorenzo y Eddy H. Gaytán (Guatemala: Editorial Cholsamaj / Plumsock Mesoamerican Studies, 2001).

———. "Manteniendo el culto de los santos: aspectos financieros de la instituciones religiosas del altiplano colonial maya", *Mesoamérica* 11 (junio de 1986), págs. 61–77.

———. "Social Organization by Decree in Colonial Highland Guatemala", *Ethnohistory* 36 (primavera de 1989), págs. 170–198.

Hill, Robert y John Monaghan. *Continuities in Highland Maya Social Organization* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987).

Historia general de América Latina, 9 tomos (Madrid: Editorial Trotta / París: Ediciones UNESCO, 1999–2008).

Hodge, Mary. "Political Organization of the Central Provinces", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 17–45.

Horn, Rebecca. *Postconquest Coyoacan: Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, 1519–1650* (Stanford, California: Stanford University Press, 1997).

Horowitz, Tony. *Confederates in the Attic: Dispatches from the Unfinished Civil War* (New York: Pantheon Books, 1998).

Issac, Barry L. "The Aztec 'Flowery War': A Geopolitical Explanation", *Journal of Anthropological Research* 39: 4 (invierno de 1983), págs. 415–432.

Ivic de Monterroso, Matilde. *La influencia del centro de México en el área de El Quiché durante el período postclásico* (Guatemala: Universidad del Valle, 1990).

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva. *Obras históricas*, 2 tomos. Edmundo O'Gorman, editor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975–1977).

Jickling, David. *Ciudad de Santiago de Guatemala: por sus cronistas y viajeros* (Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1987).

Jiménez Moreno, Wigberto. "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos 5* (México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1941), págs. 79–83.

Jones, Grant. *The Conquest of the Last Maya Kingdom* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998).

Jones, Lindsay. *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichén Itza* (Niwot: University Press of Colorado, 1995).

Juarros y Montúfar, Domingo. *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala.* Ricardo Toledo Palomo, editor (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1999).

Kagan, Richard L. *Urban Images of the Hispanic World, 1493–1793* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2000).

Kirchhoff, Paul. "Mesoamérica", en *Actas americanas* 1 (1943), págs. 92–107.

Knocke de Arathoon, Barbara. "Indumentaria indígena", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo IV: *Desde la República Federal hasta 1898*, Alberto Herrarte, editor del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 353–364.

Kramer, Wendy. *Encomienda Politics in Early Colonial Guatemala* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1994).

Kramer, Wendy, W. George Lovell y Christopher Lutz, "La conquista española de Centroamérica", en Edelberto Torres-Rivas, coordinador general, *Historia general de Centroamérica*, 6 tomos. Tomo II: *El régimen colonial (1524-1750)*, Julio César Pinto Soria, editor del tomo (Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 1993), págs. 21–93.

Kranz, Travis. "The Tlaxcalan Conquest Pictorials: The Role of Images in Influencing Colonial Policy in Sixteenth-Century Mexico" (Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 2001).

La Gaceta de Ciudad Vieja, 1ª edición, 13 de noviembre de 2004.

Lamadrid, Lázaro. "Bishop Marroquín-Zumárraga's Gift", *The Americas* 5 (enero de 1959), págs. 331–341.

Lamana, Gonzalo. *Domination Without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2008).

Lara Figueroa, Celso A. "Las fiestas populares del día de Concepción en Ciudad Vieja, Sacatepéquez", *La tradición popular* 6 (1976), págs. 1–11.

Las Casas, Bartolomé de. *Obras escogidas* (Madrid: Ediciones Atlas, 1957–1958).

"Las cuatro capitales de Guatemala-Valle de Almolonga (2 de 8)" (22 de septiembre de 2008). Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=SbfPnLg1DU8&feature=related> consultado el 11 de enero de 2011.

Lenkersdorf, Gudrun. *Génesis histórica de Chiapas, 1522–1532: el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993).

León-Portilla, Ascensión H. de. *Tepuztlahcuilollo impresos en náhuatl*, 2 tomos (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988).

León Portilla, Miguel. *The Aztec Image of Self and Society: An Introduction to Nahua Culture* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

Libro viejo de la fundación de Guatemala. Carmelo Sáenz de Santa María, editor (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1991).

Liebsohn, Dana. *Script and Glyph: Pre-Hispanic History, Colonial Bookmaking and the Historia Tolteca-Chichimeca* (Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collecion; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009).

Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest* (Stanford, California: University of California Press, 1992).

———. *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Lockhart, James y Enrique Otte. *Letters and People of the Spanish Indies, Sixteenth Century* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1976).

Lokken, Paul. "From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600–1730" (Tesis doctoral, University of Florida, 2000).

López Austin, Alfredo. *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist* (Niwot: University of Colorado Press, 1997).

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *El pasado indígena* (México: Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1996).

———. *Mexico's Indigenous Past.* Bernardo R. Ortiz de Montellano, traductor (Norman: University of Oklahoma Press, 2001).

———. "The Myth and Reality of Zuyuá: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the Classic to the Postclassic", en Carrasco, Jones y Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage,* págs. 45–49.

López Barrientos, Mario. "Comunidades que luchan: negatividad y resistencia en Ribacó (Purulhá, Baja Verapaz, 1990–2014)" (Tesis de doctorado en sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016).

López Luján, Leonardo. "Recreating the Cosmos: Seventeen Aztec Dedication Caches", en Shirley Boteler Mock, editora, *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998), págs. 176–187.

———. *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan.* Bernard R. Ortiz, traductor (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005).

———. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán.* 1ª edición (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993).

Lowenthal, David. *The Past is a Foreign Country* (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1985).

Luján Muñoz, Jorge. *Agricultura, mercado y sociedad en el Corregimiento del Valle de Guatemala, 1670–80,* Cuadernos de Investigación No. 2–88 (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1988).

———. "Al día con el pasado: la Fiesta del Volcán". Suplemento Cultural, *Siglo Veintiuno* (Guatemala, 24 de abril de 1997).

———. "Fundación de villas de ladinos en Guatemala en el último tercio del siglo XVIII", *Revista de Indias* 36: 145–146 (1976), págs. 51–81.

———, editor general. *Historia general de Guatemala,* 6 tomos (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999).

———. *Indios, ladinos y aculturación en San Miguel Petapa (Guatemala) en el siglo XVIII* (Valladolid, España: Universidad de Valladolid, 1975).

———. "Los caciques-gobernadores de San Miguel Petapa (Guatemala) durante la colonia", *Mesoamérica* 1 (1980), págs. 56–77.

———. "San Miguel Petapa (Guatemala) en la segunda mitad del siglo XVI", en Gabriel Ureña Morales, editor, *Memoria del congreso sobre el mundo centroamericano de su tiempo: V Centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo* (Nicoya, Costa Rica: Editorial Texto, 1980), págs. 241–256.

Luján Muñoz, Jorge y Horacio Cabezas Carcache. "Comercio", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo II: *Dominación española, desde la conquista hasta 1700*, Ernesto Chinchilla Aguilar, editor del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 451–468.

Lupher, David. *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America (*Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).

Lutz, Christopher. *Historia socio-demográfica de Santiago de Guatemala: 1541–1773* (Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1984).

———. *Santiago de Guatemala, 1541–1773: City, Caste, and the Colonial Experience* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994).

Mace, Carroll Edward. "Compendium of Guatemalan Dance Drama". Manuscrito inédito (Tulane University, Latin American Library).

Machuca Gallegos, Laura. *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec en la época colonial* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007).

MacLeod, Murdo. "Indian Confraternity Lands in Colonial Guatemala, 1660–1730: Some Uses and Trends". *Ethnohistory* 50: 1 (invierno de 2003), págs. 151–159.

———. "Self-Promotion: The *Relaciones de Méritos y Servicios* and their Historical and Political Interpretation", *Colonial Latin American Historical Review* 7 (invierno de 1998), págs. 25–42.

Maffie, James. "Pre-Columbian Philosophies", en Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Otávio Bueno, editores, *A Companion to Latin American Philosophy* (West Sussex, England: Wiley-Blackwell, 2010), págs. 9–22.

Mandelbaum, David G., editor. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality* (Berkeley: University of California Press, 1949).

Marroquín, Francisco. *Cartas y testamento: homenaje al primer obispo de Guatemala, en el IV centenario de su muerte* (Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1963).

Martínez Baracs, Andrea. "Colonizaciones tlaxcaltecas", *Historia mexicana* 43 (octubre-diciembre de 1993), págs. 195–250.

———. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519–1750* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

Martínez Baracs, Andrea y Carlos Sempat Assadourian, editores. *Tlaxcala: textos de su historia*, 24 tomos (Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991).

Martínez Baracs, Andrea y Carlos Sempat Assadourian, editores. *Tlaxcala: una historia compartida*, 16 tomos (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991).

Martínez, Hildeberto. *Codiciaban la tierra: el despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Pueblo, [o Puebla, CGA] 1520–1650)* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994).

———. *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984).

Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.

———. "Space, Order, and Group Identities in a Spanish Colonial Town: Puebla de Los Angeles", en Luis Roniger y Tamar Herzog, editores, *The Collective and the Public in Latin America: Cultural Identities and Political Order* (Portland, Oregon: Sussex Academic Press, 2000), págs. 13–36.

Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, 12ª edición (Guatemala: Ediciones en Marcha, 1992).

Martínez Saldaña, Tomás. *La diáspora tlaxcalteca: colonización agrícola del norte mexicano* (México, Ediciones del Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998).

Mastache, Alba Guadalupe, Robert H. Cobean y Dan. M. Healan. *Ancient Tollan: Tula and the Toltec Heartland* (Boulder: University Press of Colorado, 2002).

Matsumoto, Valerie. *Farming the Home Place: A Japanese-American Community in California, 1919–1982* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993).

Matthew, Laura E. y Michel R. Oudijk, editores. *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* (Norman: University of Oklahoma Press, 2007).

Maxwell, Judith y Robert Hill. *Kaqchikel Chronicles: The Definitive Edition* (Austin: University of Texas Press, 2006).

McCafferty, Geoffrey. "Tollan Cholollan and the Legacy of Legitimacy During the Classic-Postclassic Transition", en Carrasco, Jones y Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 341–367.

McCreery, David. *Rural Guatemala, 1 760–1940* (Stanford, California: Stanford University Press, 1994).

Meade de Angulo, Mercedes. *Doña Luisa Teohquilhuastzin, mujer del capitán Pedro de Alvarado* (Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Comisión Puebla V Centenario, 1992).

Megged, Amos. *Social Memory in Ancient and Colonial Mesoamerica* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Milla, José. *Historia de la América Central* (Guatemala: Tipográfico de "El Progreso", 1879).

Millon, René. "The Last Years of Teotihuacan Dominance", en G. L. Cowgill y N. Yoffee, editores, *The Collapse of Ancient States and Civilizations* (Tucson: University of Arizona Press, 1988), págs. 102–164.

Mires, Charlene. *Independence Hall in American Memory* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002).

Molina, Fr. Antonio de. *Antigua Guatemala: memorias de Fray Antonio de Molina.* Transcripción de Jorge del Valle Matheu (Guatemala: Unión Tipográfica, 1943).

Monaghan, John. *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality* (Norman: University of Oklahoma Press, 1995).

Montejano y Aguiñaga, Rafael. "La evolución de los tlaxcaltecas en San Luis Potosí", en Israel Cavazos Garza, editor, *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España* (San Luis Potosí, México: Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999), págs. 79–87.

Montejo, Víctor. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation, and Leadership* (Austin: University of Texas Press, 2005).

Moya, José. *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850–1930* (Berkeley, California: University of California Press, 1998).

Mundy, Barbara E. *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones geográficas* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

Muñoz Camargo, Diego. *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas.* Facsímil, editado por René Acuña (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981).

"Nahuatl/Nawat in Central America", disponible en <http://nahuatl-nawat.org>.

Navarrete, Carlos. "Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, editores, *Temas mesoamericanos* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), págs. 347–348.

———. "Influencias mexicanas en el área maya meridional en el Postclásico Tardío: una revisión arqueológica", en Jorge Luján Muñoz, editor general, *Historia general de Guatemala*, 6 tomos. Tomo I: *Época precolombina*, Marion Popenoe de Hatch, editora del tomo (Guatemala: Asociación de Amigos del País / Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1993–1999), págs. 397–410.

Navarrete Pellicer, Sergio. *Maya Achi Marimba Music in Guatemala* (Philadelphia: Temple University Press, 2005).

Nora, Pierre, editor. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, 3 tomos. Arthur Goldhammer, traductor (New York: Columbia University Press, 1996).

Nowack, Kerstin. "Las Mercedes que pedia para su salida: The Vilcabamba Inca and the Spanish State, 1539–1572", en David Cahill y Blanca Tovías, editores, *New World, First Nations: Native Peoples of Mesoamerica and the Andes Under Colonial Rule* (Portland, Oregon: Sussex Academic Press, 2006), págs. 57–91.

Nutini, Hugo y Betty Bell. *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980).

Oberem, Udo. "Los cañaris y la conquista española de la sierra ecuatoriana, otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI", *Journal de la Société des Américanistes* 63: 1 (année 1974), págs. 263–274.

Offner, Jerome. *Law and Politics in Aztec Texcoco* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Offutt, Leslie Scott. "Defending Corporate Identity on the Northern New Spanish Frontier: San Esteban de Nueva Tlaxcala, 1780–1810", *The Americas* 64 (2008), págs. 351–375.

Osowski, Edward W. *Indigenous Miracles: Nahua Authority in Colonial Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 2010).

Otzoy C., Simon, traductor. *Memorial de Sololá* (Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1999).

Oudijk, Michel. *Historiography of the Bènizàa: The Postclassic and Early Colonial Periods (1000–1600 A.D.)* (Leiden: Research School CNWS, 2000).

Oudijk, Michel y Matthew Restall. *La conquista indígena de Mesoamérica: el caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma* (Puebla: Universidad de las Américas Puebla, 2008).

———. "Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 28–64.

Ouweneel, Arij y Simon Miller, editores. *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics* (Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation, 1990).

Palmieri, Jorge. "Ahora o nunca: hay que satisfacer las necesidades del pueblo en la miseria antes de que sea tarde", *elPeriódico* (Guatemala, 17 de octubre de 2005).

Pardo, J. Joaquín. *Efemérides de la Antigua Guatemala, 1541–1779*, 3ª edición (Guatemala: Serviprensa Centroamericana, 1984).

Pellecer, Carlos Manuel. *Descubrimiento y conquista: antes de 1543* (Guatemala: Litografías Modernas, S.A., 1995).

Pérez-Rocha, Emma. *Privilegios en lucha: la información de doña Isabel Moctezuma* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998).

Pérez-Rocha, Emma y Rafael Tena. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000).

Pérez Valenzuela, Pedro. *La Nueva Guatemala de la Asunción* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1934).

Perrot-Minnot, Sébastien. "Más antiguos que la Antigua", *Revista D-Prensa Libre* (Guatemala, 15 de mayo de 2005).

Pohl, John. "Introduction: Mesoamerica", Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., disponible en <http://www.famsi.org/research/pohl/pohl_meso.html> consultado el 15 de abril de 2008.

Polo Sifontes, Francis. *Los cakchiqueles en la conquista de Guatemala* (Guatemala: Editorial Plus Ultra, 1986).

Ponce de Léon, María Iglesias. "Problematical Deposits", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 167–198.

Popenoe de Hatch, Marion. "An Analysis of the Santa Lucía Cotzumalguapa Sculptures", en Frederick Bove y Lynette Heller, editores, *New Frontiers in the Archaeology of the Pacific Coast of Southern Mesoamerica* (Tempe: Arizona State University, 1989), págs. 167–194.

———. *Kaminaljuyú/San Jorge: evidencia arqueológica de la actividad económica en la Valle de Guatemala, 300 a.C. a 300 d.C.* (Guatemala: Universidad del Valle, 1997).

———. "Los k'iche's-kaqchikeles en el altiplano central de Guatemala: evidencia arqueológica del período clásico", *Mesoamérica* 35 (junio de 1998), págs. 93–115.

Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life. Dennis Tedlock, traductor (New York: Simon and Schuster, 1985).

Prescott, William H. *History of the Conquest of Mexico,* James Lockhart, editor (New York: The Modern Library, 2001).

———. *La conquista de México* (Nueva York y Londres, 1843).

———. *La conquista del Perú* (Boston, 1847).

Quinones, Sam. *Antonio's Gun and Delfino's Dream* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007).

Rappaport, Joanne. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Rangel, Nicolás. *Historia del toreo en México: época colonial, 1529–1821* (México: Imprenta "Manuel León Sánchez", 1924).

Rattray, Evelyn Childs. "Fechamientos por radiocarbono en Teotihuacan", *Arqueología* (1987), págs. 3–18.

Rayón, Ignacio, editor. *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado, ilustrado con estampas sacadas de los antiguos códices mexicanos* (México: Valdes y Redondas, 1847).

Recinos, Adrián, editor. *Crónicas indígenas de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1957).

———. *Doña Leonor de Alvarado y otros estudios* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1958).

———, traductor. *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, Título de los señores de Totonicapán* (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1980).

———. *Pedro de Alvarado: conquistador de México y Guatemala* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952).

Reina, Ruben y Robert Hill. *The Traditional Pottery of Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1978).

Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 tomos (Madrid: Ediciones Atlas, 1964).

Restall, Matthew. "A History of the New Philology and the New Philology in History", *Latin American Research Review* 38 (febrero de 2003), págs. 113–134.

———. "The People of the Patio: Ethnohistorical Evidence of Yucatec Maya Royal Courts", en Takeshi Inomata y Stephen D. Houston, editores, *Royal Courts of the Ancient Maya*, 2 tomos. Tomo II: *Data and Case Studies* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2001), págs. 335–390.

———. *Seven Myths of the Spanish Conquest* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

———. *Los siete mitos de la conquista española* (Barcelona: Paidós, 2004).

Reyes García, Cayetano. *El altepetl, origen y desarrollo* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000).

Ricard, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523–1572.* Lesley Bird Simpson, traductor (Berkeley: University of California Press, 1974).

———. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523–1524 a 1572*, Ángel María Garibay, traductor (México: Editorial Jus & Polis, 1947).

Ringle, William, George Bey, Tara Bond Freeman, Craig Hanson, Charles Houck y J. Gregory Smith. "The Decline of the East: The Classic to Postclassic Transition at Ek Balam, Yucatán", en Arthur Demarest, Prudence Rice y Don Rice, editores, *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation* (Boulder: University Press of Colorado, 2005), págs. 485–516.

Ringle, William, Tomás Gallarta Negron y George Bey. "The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period", *Ancient Mesoamerica* 9 (1998), págs. 183–232.

Robinson, Eugenia. "Memoried Sacredness and Internal Elite Identities: The Late Postclassic at La Casa de los Golondrinas, Guatemala", en Inés Domingo Sanz, Dánae Fiore y Sally K. May, editores, *Archaeologies of Art: Time, Place, and Identity* (Walnut Creek, California: Left Coast Press, Inc., 2008), págs. 131–150.

Robinson, Eugenia y Mary E. Pye. "Investigaciones en Rucal, Sacatepéquez: hallazgos de una ocupación del Formativo Medio en el altiplano de Guatemala", en Juan Pedro Laporte y Héctor L. Escobedo, editores, *IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1996), págs. 487–498.

Rodas Núñez, Isabel. *De españoles a ladinos: cambio social y relaciones de parentesco en el Altiplano central colonial guatemalteco* (Guatemala: Ediciones ICAPI, 2004).

———. "Ladino: una identificación política del siglo XIX", *Revista de Estudios Sociales (Segundo Congreso de Estudios Mayas)* 59 (Guatemala, 1998), págs. 43–56.

Rojas Lima, Flavio. *La cofradía: reducto cultural indígena* (Guatemala: Seminario de Integración Social, 1988).

Rojas Rabiela, Teresa. *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987).

Román Gutiérrez, José Francisco. *Las cofradías de indios en Zacatecas, 1568–1681* (Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997).

Romero, Sergio. "The Status of Nahuatl in Guatemala in the Early XVI Century: A Reinterpretation of the Evidence" (Tesis de maestría en humanidades, Tulane University, 2001).

Romero, Sergio y Laura Matthew. "Más allá de la *lingua franca*: el uso del náhuatl en Centroamérica colonial", ponencia presentada en el Quincuagésimo Tercer Congreso Internacional de Americanistas (Ciudad de México, México, del 19 al 24 de julio de 2009).

Roskamp, Hans. "Los títulos primordiales de Carapan: legitimación e historiografía en una comunidad indígena de Michoacán", en Carlos S. Paredes Martínez y Marta Terán, coordinadores, *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán: ensayos a través de su historia* (Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán / México, D.F.: CIESAS e INAH, Estudios Históricos / Morelia, Michoacán: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003), págs. 305–360.

Ruiz Medrano, Ethelia. "The Lords of the Land: The Historical Context of the Mapa de Cuauhtinchan No. 2", en Carrasco y Sessions, editores, *Cave, City, and Eagle's Nest*, págs. 91–120.

Ruz, Mario Humberto. "De antepasados y herederos: testamentos mayas coloniales", *Alteridades* 12 (julio–diciembre de 2002), págs. 7–32.

Sachse, Frauke y Allen J. Christenson. "Tulan and the Other Side of the Sea: Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemalan Highland Sources", *Mesoweb* (2005), disponible en <www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf>.

Sahagún, Fray Bernardino de. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 tomos (Salt Lake City: University of Utah Press, 1950–1982).

———. *Historia general de las cosas de la Nueva España,* 2 tomos, edición de Juan Carlos Temprano (Madrid: Dastin S.L., 2001).

Saint-Lu, André. *La Vera Paz: esprit évangélique et colonisation* (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1968).

Sam Colop, Luis Enrique, traducción y notas. *Popol Wuj* (Guatemala: F&G Editores y Biblioteca Básica de Historia de Guatemala, 2011).

Samayoa Guevara, Héctor Humberto. *Los gremios de artesanos en la ciudad de Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1962).

Schele, Linda y David Freidel. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya* (New York: Morrow, 1990).

Schroeder, Susan. *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco* (Tuscon: University of Arizona Press, 1991).

———. "Introduction: The Genre of Conquest Studies", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 5–26.

Schroeder, Susan, traductora y editora, con Cristián Roa-de-la-Carrera y David Tavarez. *Chimalpahin's Conquest: A Nahua Historian's Rewriting of the Francisco López de Gómara's La conquista de México* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010).

Sell, Barry, con Larissa Taylor y Asunción Lavrin. *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico* (Berkeley, California: Academy of American Franciscan History, 2002).

Sharer, Robert J. *et al.* "Early Classic Royal Power in Copán: The Origins and Development of the Acropolis (ca. 250–600 d.C)", en Andrews y Fash, editores, *Copán: The History of an Ancient Maya Kingdom*, págs. 139–199.

———. "Founding Events and Teotihuacan Connections at Copán, Honduras", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 143–166.

Sharer, Robert J. con Loa P. Traxler. *The Ancient Maya* (Stanford, California: Stanford University Press, 2006).

Sheridan Prieto, Cecilia. "'Indios madrineros': colonizadores tlaxcaltecas en el noroeste novohispano", *Estudios de Historia Novohispana* 24: 24 (enero–junio 2001), págs. 15–51.

Sherman, William. *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1979).

———. "Tlaxcalans in Post-Conquest Guatemala", *Tlalocan* 6 (1970), págs. 124–136.

Smith, Anthony. *The Ethnic Origin of Nations* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

Smith, Michael E. y Frances F. Berdan, editores. *The Postclassic Mesoamerican World* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2003).

Smith, Michael E. y Lisa Montiel. "The Archaeological Study of Empires and Imperialism in Pre-Hispanic Central Mexico", *Journal of Anthropological Archaeology* 20 (2001), págs. 245–284.

Solares, Jorge, editor. *Estado y nación: las demandas de los grupos étnicos en Guatemala* (Guatemala: FLACSO, 1993).

Sotomora von Ahn, Ricardo. "Nobleza de Guatemala", *Crónica* (1997), págs. 19–27.

Sousa Lisa y Kevin Terraciano. "The Original Conquest of Oaxaca: Nahua and Mixtec Accounts of the Spanish Conquest", *Ethnohistory* 50 (primavera 2003), págs. 349–400.

Spores, Ronald. *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times* (Norman: University of Oklahoma Press, 1984).

Stephens, John Lloyd. *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*, 2 tomos (New York: Harper, 1845).

Stone, Andrea. *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting* (Austin: University of Texas Press, 1995).

Stratton, Suzanne. *The Immaculate Conception in Spanish Art* (New York: Cambridge University Press, 1994).

Stuart, David. "A Foreign Past: The Writing and Representation of History on a Royal Ancestral Shrine at Copán", en Andrews y Fash, editores, *Copán: The History of an Ancient Maya Kingdom*, págs. 373–394.

———. "'The Arrival of Strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en Carrasco, Jones y Sessions, editores, *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 465–513.

Sugiyama, Saburo. "Teotihuacan as an Origin for Postclassic Feathered Serpent Symbolism", en Carrasco, Jones y Sessions, editores *Mesoamerica's Classic Heritage*, págs. 117–143.

Szécsy, János. *Santiago de los Caballeros de Goathemala, en Almolonga. Investigaciones del año 1950*, Yolanda de Oreamuno, traductora (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1953).

Taracena Arriola, Arturo. "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala (s. XVI–XIX)", en J. Daniel Contreras R. y Jorge Luján Muñoz, editores, *Historia y antropología de Guatemala: ensayos en honor de J. Daniel Contreras R.* (Guatemala: Sección de Publicaciones, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos, 1982), págs. 89–104.

Taracena Arriola, Arturo, con la colaboración de Gisela Gellert, Enrique Gordillo Castillo, Tania Sagastume Paiz y Knut Walter. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808–1944*. Volumen I, Colección ¿Por qué estamos como estamos? (Guatemala: Nawaj Wuj / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2002).

Taube, Karl. "Tetitla and the Maya Presence at Teotihuacan", en Braswell, editor, *The Maya and Teotihuacan*, págs. 273–314.

Taylor, William y John Chance. "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, 1 (1985), págs. 1–27.

Tedlock, Dennis. *Breath on the Mirror: Mythic Voices and Visions of the Living Maya* (San Francisco: Harper, 1994).

Terraciano, Kevin. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Stanford, California: Stanford University Press, 2001).

Thomas, Hugh. *The English and the Normans: Ethnic Hostility, Assimilation, and Identity, 1066–1220* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Thompson, J. Eric S. *Maya History and Religion* (Norman: University of Oklahoma Press, 1970).

Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*, 3 tomos. Miguel León Portilla, editor (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975–1983).

Torres-Rivas, Edelberto, coordinador general. *Historia general de Centroamérica*, 6 tomos (Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 1993).

Toulet Abasolo, Lucina M. *Tlaxcala en la conquista de México: el mito de la traición* (Tlaxcala: Tlaxcallan, Ediciones del Patronato Estatal de Promotores Voluntarios en Tlaxcala, 1996).

Tovilla, Martín Alonso. *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manche y Lacandon, en Guatemala*, France V. Scholes y Eleanor B. Adams, editores (Guatemala: Editorial Universitaria, 1960).

Townsend, Camilla. "Burying the White Gods: New Perspectives on the Conquest of Mexico", *The American Historical Review* 108 (junio de 2003), págs. 659–687.

———. *Here in This Year: Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley* (Stanford, California: Stanford University Press, 2010).

———. *Malintzin's Choices: An Indian Woman in the Conquest of Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006).

Umberger, Emily. "Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art", *RES: Anthropology and Aesthetics* 13 (primavera de 1987), págs. 62–105.

———. "Art and Imperial Strategy in Tenochtitlan", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 85–106.

———. "Aztec Presence and Material Remains in the Outer Provinces", en Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, págs. 152–158.

———. "Ethnicity and Other Identities in the Sculptures of Tenochtitlan", en Berdan, Chance y Sandstrom, editores, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica*, págs. 64–104.

———. "Imperial Inscriptions in the Aztec Landscape", en David Bruno y Meredith Wilson, editores, *Inscribed Landscapes: Marking and Marking Place* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), págs. 187–199.

Van Akkeren, Ruud. *La visión indígena de la conquista* (Guatemala: Serviprensa, 2007).

———. *Place of the Lord's Daughter: Rab'inal, Its History, Its Dance-Drama* (Leiden: CNWS Publications, 2000).

Van Oss, Adrian C. *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524–1821* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Vansina, Jan. *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

Vásquez, Francisco. *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la orden de n. seráfico padre san Francisco en el reino de la Nueva España*, 4 tomos. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Guatemala: Tipografía Nacional, 1937–1944).

Viqueira Albán, Juan Pedro. *Propriety and Permisiveness in Bourbon Mexico*, Sonya Lipsett-Rivera y Sergio Rivera Ayala, traductores (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1999).

Voorhies, Barbara, editora. *Ancient Trade and Tribute: Economies of the Soconusco Region of Mesoamerica* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989).

———. "Whither the King's Traders? Reevaluating Fifteenth-Century Xoconochco as a Port of Trade", en Voorhies, editora, *Ancient Trade and Tribute*, págs. 21–47.

Vos, Jan de. *Vivir en frontera: la experiencia de los indios de Chiapas* (Tlalpan, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994).

Wake, Eleanor. "Sacred Books and Sacred Songs from Former Days: Sourcing the Mural Paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpan", *Estudios de Cultura Náhuatl* 31 (enero de 2000), págs. 106–140.

Watanabe, John. *Maya Saints and Souls in a Changing World* (Austin: University of Texas Press, 1992).

———. *"Los que estamos aquí": comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937–1990.* Eddy H. Gaytán, traductor. Serie Monográfica 15 (La Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, 2006).

Webre, Stephen. "Las compañías de milicia y la defensa del istmo centroamericano en el siglo XVII: el alistamiento general de 1673", *Mesoamérica* 14 (1987), págs. 511–529.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1987).

Whitecotton, Joseph. *Zapotec Elite Ethnohistory: Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca* (Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Publications in Anthropology, 1990).

Williams, Raymond. "Culture is Ordinary", en Ben Highmore, editor, *The Everyday Life Reader* (London: Routledge, 2002), págs. 91–100.

Wood, Stephanie. "Nahua Christian Warriors in the Mapa de Cuauhtlantzinco, Cholula Parish", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 254–288.

———. *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico* (Norman: University of Oklahoma Press, 2003).

Ximénez, Francisco. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María. Serie Biblioteca "Goathemala" (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1977).

Yannakakis, Yanna. *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2008).

———. "The '*indios conquistadores*' of Oaxaca's Sierra Norte: From Indian Conquerors to Local Indians", en Matthew y Oudijk, editores, *Indian Conquistadors*, págs. 227–253.

Yrigoyen, Emilio. "La ciudad como escenario: poder y representación hasta 1830", en Hugo Achugar y Mabel Moraña, coordinadores, *Uruguay: imaginarios culturales*, Tomo I: *Desde las huellas indígenas a la modernidad* (Montevideo: Ediciones Trilce, 2000), págs. 95–124.

Zeitlin, Judith. *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec: Community and State among the Isthmus Zapotec, 1500–1750* (Stanford, California: Stanford University Press, 2005).

Zilbermann de Luján, Cristina. *Aspectos socioeconómicos del traslado de la ciudad de Guatemala, 1773–1783* (Guatemala: Academia de Geografía e Historia, 1987).

Índice

A

Acajutla (El Salvador) 91, 101
Achi 139, 141 n113, 262
Acolhuas
  colonizadores en Guatemala 129, 196–197, 212
  en las alianzas nahua-españolas 72, 87, 89, 91 n22, 100
  probanzas de los 122
  y la Triple Alianza 41, 61, 67–69
  y Otumba 61
Acxotecatl (cacique de Tlaxcala) 132
Acxotecatl, Francisco de 133, 135, 281
  Véase también Oñate, Francisco de
Africanos 1, 120, 131, 170, 262, 266, 276
Aguacatán (Huehuetenango) 120, 166 n36
Ahuitzotl 47, 54 n16, 61, 86
Alcabala 146
Aliados mesoamericanos
  cantidad de 2–3, 69–76, 80, 89–90, 94–96, 98–104
Alianza
  como base para privilegios 134
  contra los incas 313–314
  contra Tenochtitlán 47, 57–64 passim
  en el *Lienzo de Quauhquechollan* 111, 121–124, 162
  en el norte de Nueva España 164, 313–314
  en la Guatemala del clásico y posclásico 26, 38, 41
  en Oaxaca 65–67, 157, 193
  matrimonial 47, 50, 66, 109, 157, 243–253 passim
  maya-española 90–91, 94, 140, 217, 251
  nahua-española 5, 54, 68, 78, 80, 83, 140, 158, 212
  patrones precolombinos de 4, 44–49, 52, 55–56, 67–68, 91, 154
  y el cristianismo 174–177
Almolonga
  en el *Lienzo de Quauhquechollan* 108, 116–118, 121, 162
  en el Paseo del Pendón Real 218
  en el siglo XVIII 232, 280, 294
  etnicidad en 190–191
  fundación de 98, 168–176
  inmigrantes en 129
  privilegios otorgados a 124–127, 241
  Véase también Ciudad Vieja
Almud de soldados/de Granada 146
Alotenango (Sacatepéquez) 199–201, 283–284

Altepetl
  Ciudad Vieja como 151, 188–201 passim
  como centro sagrado 158–161, 173
  definición de 50
  probanzas de 75, 83
  símbolo del 173, 223
  y la identidad étnica 109–110, 151, 154–156
  y la migración 161–162
  y la organización militar 50–56, 62–64, 67, 88, 105, 162–168
Alvarado, Diego de 95–99, 104 n56
Alvarado, Francisca de 248
Alvarado, Gómez de 98
Alvarado, Gonzalo de 95, 185 n90
Alvarado, Jorge de
  encomiendas de 121
  en el *Lienzo de Quauhquechollan* 82, 112–114, 124
  en las invasiones a Guatemala 90–94, 96–98, 102, 106, 112–116, 133, 137, 153
  y la fundación de Santiago en Almolonga 98, 106
  y Lucía Xicotencatl 180, 248–249
Alvarado, Pedro de (hijo) 245–247
Alvarado, Pedro de (padre)
  alianza con los mayas 171, 217
  alianza con los nahuas 64, 71–72, 79–80, 87, 90, 100–101, 180, 212, 254, 306
  alianza con los zapotecas 65–66
  en El Salvador 94–95, 98, 101
  en Guatemala 64, 90–96, 102, 114, 127, 137, 139, 185, 205, 207, 218
  en Honduras 98
  en Perú 245
  reputación de 14, 39, 82, 167, 226
  y Beatriz de la Cueva 138, 170
  y las encomiendas 101, 125, 127, 185
  y Luisa Xicotencatl 186, 245–248
Alvarado Xicotencatl, Leonor de 138, 186, 245–248, 251
Analco (Oaxaca) 78
Analco, Lienzo de 77, 122, 161–162
Antequera. *Véase* Huaxyacac
Armas 51–52, 88, 112, 122, 215, 228
Ayuda de costa 250, 265 n5
Aztecas 15–16, 32, 46
  Véase también Tenochca (mexicas); Triple Alianza
Aztlán 41, 46 n5, 161–162

B

Baile de la Legión de los 24 Diablos 311
Balberta (Guatemala) 23
Barrios. *Véase* Parcialidades
B'eleje' K'at 97–98, 116, 216–224 passim
Bichana Lachi 66–67
Bigamia 183–184, 191 n104
Borbones 291
Briceño, Francisco 135–137, 141, 282
Briones, Pedro de 95, 102

C

Cabecera 72–73, 155–156, 239
Cabildo
  de Ciudad Vieja 150, 193, 198–200, 204, 238–243, 283–284, 293–299
  de Ciudad Vieja la Nueva 302
  español 175, 179, 204
Cacao 42, 52, 62, 86, 152, 181, 185
Caciques, Parcialidad de (Totonicapán) 167, 188
Calpolli 51, 56, 151, 154–160 passim, 165, 188–189, 193, 198
  Véase también Tlaxilacalli

Camasca (Honduras) 166–167
Camino Real 181
Cañaris 313–314
Carrillo, Hernán 96, 219
Castas 131, 171, 187, 255, 262, 277, 285–287, 290, 298
  Véase también Ladinos; Mestizos; Mulatos
Çerón, Pedro 95 n29, 103 n55, 125 n76, 252
Cerrato, Alonso López de 133
Ceynos, Antonio 94 n26, 136, 142
Chachapoyas 313
Chalchiutototl 249, 252 n107
Chalchiutototl, Luisa 249
Chalco 70, 87, 155, 159, 161
Chiapas
  en las rutas de comercio 87, 181–182, 186
  invasiones a 72, 94–95, 100
  región de 17, 34, 277
  sublevación en 208
  y la Triple Alianza 41, 47, 54
  y los colonos nahuas 83, 126, 129–130, 133, 140, 146, 166, 168, 262
Chichén Itzá 31, 33–34, 39
Chichimecas 30–33, 152, 161, 164, 182, 225, 315
Chilam Balam, Libros del 7, 13, 30–31
Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñon 7, 159–161
Chimaltenango 97–98, 103–104, 106, 115–117, 121, 123, 162, 266 n10
Chinamit 188
Chinampa 50
Chinampa (región) 50, 55, 59–63, 142, 162–163
Chinampa, Parcialidad de 58, 150, 190–191, 194, 197–199, 211, 230–231, 257
Cholula
  en las invasiones a Centroamérica 64, 96, 142
  y la derrota de Tenochtitlán 68–70
  y la Triple Alianza 47, 54, 58–60, 67
  y Tollan Zuyuá 31, 33, 36, 39, 58–59, 160, 317
Cholula, Parcialidad de 45, 58, 150, 190–199 passim, 255 n112, 284, 297
  dominio de 64, 158, 189, 193, 211, 229–230, 240 n78, 303
  en la memoria moderna 310
  en Oaxaca 163–164
  milicias 211, 230–231, 284, 297, 303
  relaciones de parentezco en 256 n113, 257, 288
  y el terremoto de Santa Marta 292–293
Cholultecas
  en Ciudad Vieja 180, 189, 193, 195, 231, 301
  en las invasiones a Centroamérica 54, 57, 80, 89, 143, 307
  en San Miguel Petapa 254
  migrantes del Posclásico 124, 155
  relaciones con los tlaxcaltecas 58–59, 67–68
Chontales 17, 34
Çiguacoatl, Marcos 95, 104
Citala 125, 185
Ciudad Real de Chiapa 126, 129–130, 166, 168, 262
Ciudad Vieja (Sacatepéquez)
  cofradías 234–238
  como altepetl colonial 188–201, 296–297

fundación de 2, 98, 170–175
identidad contemporánea en 301, 304–312
identidad indígena en 298, 301, 306–309
náhuatl en 271–275
parcialidades 45, 58, 150
población 229–230, 255, 299
santos patrones 189–190
y el *Lienzo de Quauhquechollan* 82, 108
y el terremoto de Santa Marta 292–300
y Justicia 291 83, 125–148
y la costa del Pacífico 185–187
Ciudad Vieja la Nueva 293–297, 302–303
Cofradías 164 n30, 225, 234–243, 263, 286–290, 306
Colhuacán, Barrio de (Jalatlaco, Oaxaca) 163
Coloma, Juan 292–294
Colonialismo
instituciones del 158, 238–239, 243, 316–318
narrativas de 6
y los mexicanos 5, 204, 213, 259–260
Colquin (Honduras) 103
Comalapa (Chimaltenango) 97–98, 115
Comayagua (Honduras) 135, 137, 139–144 passim, 166–167, 171–172, 266 n10
Comercio 21, 23, 30, 40, 49, 57, 62, 87, 150, 168, 181–187, 195, 290
Compadrazgo 256–258, 288
Confraternidades. *Véase* Cofradías
Congregación 159, 173, 187
Conmemoraciones 11–12, 189, 203, 205, 227
Véase también Fiesta del Volcán; Paseo del Pendón Real
Conquista
de Centroamérica 86–105
en la Guatemala precolombina 14, 41–43
nahua-española 68–78
narrativas de 1–11, 79–85, 124, 137, 145, 161–162, 218 n35, 225–226, 253
paradigma 301–302, 315–316
tenochcas 50–57
Véase también Conmemoraciones; Fiesta del Volcán; Probanzas
Conquista, Baile de la 219
Copán 25, 27–28, 34, 37, 39, 41
Corona, Fernando 293–295
Corpus Christi 179, 209, 226, 228, 233, 242, 259, 313
Cortés, Hernando
en el Corpus Christi 226
en el *Lienzo de Quauhquechollan* 107, 111, 121–122, 124, 162
en México 43, 47, 61, 68–72, 74–76, 78, 80
y la invasión a Centroamérica 87–89, 94–96, 102
y Xicotencatl 244–245, 247–248
Cortés y Larraz, Pedro 271–272, 275, 280–281, 285, 291
Costa del Golfo (México) 13–14, 16–17, 20–21, 30, 34–35, 37–40, 60
Cotzumalguapa 35, 40
Criollos
en la costa del Pacífico 186–187
narrativas de conquista 9, 180–181, 260, 316
y el terremoto de Santa Marta 291
y los idiomas indígenas 271, 281

y los mexicanos 227, 247–248, 253, 260, 284, 286, 300
Cristianismo
en Ciudad Vieja 173, 187, 268, 272
en la historia mesoamericana 20, 31, 105
y el colonialismo 204, 221–226, 268
y la alianza nahua-española 72–73, 77, 87, 106, 126–127, 132 n100, 162, 312–314
y la memoria social 10
Cuauhtinchan (Puebla) 31, 155, 161
Cuauhtinchan, Mapas de 7, 124, 160–162
Cuauhtlantzinco, Mapa de 77, 122
Cuenca de México 13, 20, 31–33, 41, 56–58, 67, 154, 156
Cuenca de Puebla-Tlaxcala 57–58, 60, 67, 77, 89, 155–156, 158, 189 n100
Cueva, Beatriz de la 138, 170, 178–179, 245–247
Cueva, Francisca de la 245
Cueva, Francisco de la 138, 142, 144, 179, 186, 246
Cueva, Leonor de Alvarado Xicotencatl de la. *Véase* Alvarado Xicotencatl, Leonor de
Culhuacán 42, 59–60, 70, 75, 161, 163
Cuscatlán (El Salvador) 91, 94, 95
Cuxtitali, Barrio de (Ciudad Real de Chiapa) 130
Cuzco 313

D

Díaz del Castillo, Bernal 71–72, 74, 76, 80, 87, 89, 100–101, 121, 180, 221, 244
Dominicos 173, 239, 265, 282
Véase también Gage, Thomas; Las Casas, Bartolomé de; Ximénez, Francisco
Don Juan de Torres, Historia quiché de 31
Doña Beatriz, Capilla de 170
Dualidad 223

E

Elías, Diego 96 n34, 142, 240 n78, 252
El Salvador
conquista de 94, 95, 98, 101, 124
linajes nahua-españoles en 248–249
nahuas en 83, 87, 126, 135–146 passim, 166–168, 171
náhuatl en 262
y las rutas de comercio 87, 181
Véase también Pipiles
Encomiendas
de Jorge de Alvarado 96, 121
de Juan de Tascala 125, 127, 185
de Leonor de Alvarado Xicotencatl 187, 246
de Pedro de Alvarado 66, 101, 137, 247 n94
en Centroamérica 94, 128, 133, 137
exoneración de los mexicanos 125, 135, 144
Enfermedades 1–2, 53 n15, 56, 60, 69, 80, 155, 160, 232–233, 315
Escudo de armas 105, 107, 111, 122, 147
Escuintla 23, 74, 91, 116–117, 125, 181, 185–187, 244, 255, 262
Españoles
en el *Lienzo de Quauhquechollan* 111, 122–123
memorias de conquista 1–2, 97, 253, 260

y los mexicanos 126–128, 130–131, 220–221, 244, 253, 257–259, 281, 314
Véase también Alianza; Fiesta del Volcán; Paseo del Pendón Real
Etnicidad
definición de 11 n8, 123 n74, 149–161
de los mexicanos 150, 187–189, 243, 300
en el norte de Nueva España 165
y el idioma 81, 152–154

F

Familia 243–255
Felipe II 136, 205, 266, 268, 282
Fernández Nájera, Juan 106–108, 252, 264
Fiesta del Volcán 205, 216–229, 259, 313
Franciscanos 164, 170–179, 208 n13, 265 n7, 268, 272, 275
Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de
como fuente histórica 9
sobre los aliados nahuas 44, 180, 254, 307
y Ciudad Vieja 171–173, 180
y el Paseo del Pendón Real 206
y la Fiesta del Volcán 216–225, 229
y los idiomas indígenas 278, 281

G

Gage, Thomas 182, 224
Galicia, Diego de 96 n34, 142–143
Galindo, Juan 277, 305
García Peláez, Francisco de Paula 147, 304
Gonzáles Nájera, Pedro 97, 102, 107, 127, 137–138, 142, 250–252, 264
Gracias a Dios (Honduras) 79, 87, 90, 99–100, 133, 135, 140, 166–167
Guachibales 224
Guachichiles 315
Guatimaltecas. *Véase* Kaqchikeles
Guazacapán 185, 187
Guerra del Mixtón 191
Guerras floridas 54, 58
Gumarcaaj (Quiché) 42

H

Habitus 203
Historias cartográficas 77, 105, 109, 160
Honduras
españoles en 137, 249
invasiones a 71, 91, 94–96, 98–103, 124, 249
nahuas en 79, 83, 87–88, 131, 135–142 passim, 166–168
precolombina 25, 27
y las rutas de comercio 181–182, 195
Hospitales 241, 284, 298, 303
Huamelula, San Pedro (Oaxaca) 183–184
Huasteco 17
Huaxyacac (Oaxaca) 55, 162–163
Huehuetenango (Huehuetenango) 120, 128, 275
Huehuetlán (Xoconusco) 135
Huejotzingo
bajo el imperialismo azteca 47, 54, 58–60, 67
calpolli en 155
en Ciudad Vieja 64–65
en la derrota de Tenochtitlán 70
en las invasiones a Centroamérica 64–65, 67, 75, 90
en Oaxaca 164
y el cristianismo 174

Huitzilopochco 59, 142, 252
Véase también Pérez Tlapaltecatl, Juan
Huitzilopochtli 41, 225

I

Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de la
patrona de Ciudad Vieja 151, 175–176, 179, 185 n90, 212, 241–242, 308, 310–313
y la Parcialidad de Tascala 190, 234
y Santiago de Guatemala 207
Itzapa 224
Iximché
capital kaqchikel 1, 42, 90–91
Santiago en 94, 103, 121, 205, 216, 218, 245
Ixquin-Nehaib, Títulos de la casa 42, 87
Ixtepeque 37, 39–78
Ixtlilxochitl (tlatoani de Texcoco) 61, 69, 72–73
Ixtlilxochitl, Fernando de Alva 7, 61, 72–73, 78, 87–89, 94, 100, 250 n99
Izapa 17
Izcuintepeque. *Véase* Escuintla

J

Jalatlaco (Oaxaca) 162–164
Jocotenango 171, 188, 220, 222–225, 280, 292
Juarros y Montúfar, Domingo 300
Justicia 291
descripción de 81–83, 86, 105, 108, 130, 134–148, 172, 282, 304
jerarquía social en 180, 193, 231
testigos de 178, 186, 190, 218, 240, 252

K

Kaji' Imox 97, 99, 116, 216–218, 220, 223–225, 227, 263 n2
Kaminaljuyú 24, 28–30, 39
Kaqchikeles
alianza con los españoles 50, 81, 90–94, 139
ascendencia mexicana de 14–15, 34, 36, 39
conquista nahua-española de 1, 2, 94–99, 114–124 passim, 176–178, 207, 251
en la Fiesta del Volcán 216–226
idioma 17, 235, 262, 266, 268–284 passim
migraciones de la era colonial 171, 188
migraciones del Posclásico 30, 38–39
relaciones con los k'ich'es 38, 42
y el régimen colonial 145–146
y la Triple Alianza 42–43, 47, 87
y los mexicanos 177, 195–199, 232–245 passim, 255, 258, 285, 289, 306–307
Véase también San Miguel Escobar; *Sololá, Memorial de*
K'iche's
ascendencia mexicana de 14–15, 34, 36, 39
conquista nahua-española de 1, 50, 79–80, 87–88, 103, 245, 251
en la Fiesta del Volcán 216–221
en las invasiones a Centroamérica 96, 113, 114, 124, 176
idioma 17, 262, 269, 271
migraciones de la era colonial 129–131, 140, 171, 188
migraciones del Posclásico 30–39

relaciones con los kaqchikeles 38, 42–43, 171
y la Triple Alianza 42–43, 47, 87
y los mexicanos 195

L

Lacandones 100
Ladinos
cofradías 235–239, 286, 306
definiciones de 1, 6, 276–279, 284–286
en Ciudad Vieja 199–200, 239, 255, 286–287, 292, 297–300
en la Guatemala contemporánea 15, 277
y el bilingüismo 267, 269–271, 279–281
y el régimen colonial 217, 275
y la identidad mexicana 148, 261–262, 283–290, 300, 301, 307–309, 312
y las relaciones de parentesco 194, 257–258
Las Casas, Bartolomé de 127–128, 177
Loarca, Alonso de 137–138, 142, 218
Loaysa, Jufre de 131–132, 144 n118
Lona, Pedro de la 88, 100
López de Villanueva, Diego 137–138, 142

M

Malintzin 107, 111
Mames 1, 17, 37, 39, 42, 95, 262
Marroquín, Francisco 175, 179, 241, 246
Maxixcatzin 132 n100, 174, 313
Mayapán 17, 31
Mejicanos, Barrio de (San Salvador) 166–167
Memoria social 6–12, 151, 202–203, 206–208, 228–234
Mercedarios 173
Mestizos
como ladinos 262, 286, 298
en Ciudad Vieja 172, 177, 268, 285
en la sociedad colonial española 186, 246–253
en San Miguel Petapa 195, 254
memorias de conquista 72–73
Véase también Castas; Ladinos
Mexicanos 230
definición de 2, 15, 57, 63, 89, 123 n74, 149–150, 180, 187
etnogénesis 11–12, 45–46, 194, 201–204, 259–260
y la ladinización 261–262, 284–290
Mexicanos, Barrio de (Sonsonate, El Salvador) 167
Mexicanos, Barrio de los (Ciudad Real de Chiapa) 129
Mexicanos, Compañía de 211, 220–221, 230
Véase también Milicias
Mexicapa (Comayagua, Honduras) 167
Mexicapa (Gracias a Dios, Honduras) 167
Mexicapa (San Miguel, El Salvador) 166
Mexicas tenochcas. *Véase* Tenochcas (mexicas)
Mexicas tlatelolcas. *Véase* Tlatelolcas (mexicas)
Mexquitic (San Luis Potosí, México) 314–315
Migración 109, 124, 153, 160, 165, 182–186, 191, 194–195, 244, 297
Milicias 11, 45, 176, 196–202 passim, 211–212, 220, 228–234, 262
Milla, José 248

Milpas Dueñas. *Véase* San Miguel Milpas Dueñas
Mixco 96, 181, 187, 255, 272
Mixe-zoques 17
Mixtecas
  conquista nahua-española de 66, 77–78, 245
  en Ciudad Vieja 65, 180, 184
  en el período Posclásico 157, 162–163
  en Justicia 291 141, 144, 180
  en la Guatemala colonial 128, 250
  en las invasiones a Centroamérica 57, 80, 90, 104–105
  idiomas 157, 262
Molab 188
Montana (Guatemala) 24, 28, 35, 39, 39–40
Montejo, Francisco de 88, 99, 131
Montejo, Joan 79, 88, 100
Moscoso, Luis de 98
Moteuczoma I (1440-1468) 47, 55, 58, 159, 162
Moteuczoma II (1502-1520) 42, 47, 49, 56, 61, 69, 86
Movimiento Pan-Maya 14, 317–318
Mujeres 102–104, 236–237, 244, 255
  Véase también Compadrazgo; Familia; Mestizos
Mulatos 172, 262, 285–289, 299
  Véase también Castas; Ladinos
Muñoz Camargo, Diego 73, 81, 249 n99

N

Naborías 129
Nahuas
  vistos como hijos 175, 294, 296
Náhuatl
  documentos de Ciudad Vieja 9, 190–192, 197 n117, 266–267
  y el bilingüismo 279, 282
  y el imperialismo 42–43, 55, 114, 123, 279–281
  y la cristianización 235, 268–272
  y la etnicidad 5, 16, 31–32, 57, 129, 152, 180, 244, 254, 259, 270–275, 279
  y las traducciones 262–271
  y los pipiles 20, 39, 186, 263, 269, 274 n41
Nicaragua 87, 100, 168, 182
Nicaraos 2
Niños
  en casas de españoles 273
  en las invasiones 102, 104, 244
  nahua-españoles 245–253 passim
  y el compadrazgo 256–259, 288
  y el cristianismo 174
  y la identidad como mexicanos 143, 151, 195–196, 243–244, 311
Notarios 264–265, 271
Nueva Galicia 75, 100, 164
Nuevas leyes 133
Núñez de Landecho, Juan 132, 134, 138

Ñ

Ñuu 80, 157

O

Oaxaca
  conquista nahua-española de 71–73, 75, 77–78, 163, 167, 211 n22
  divisiones étnicas 65–66, 80
  en Ciudad Vieja 5, 65, 98, 158, 171–172, 201, 309
  en Justicia 291 140–148
  en las invasiones a Centroamérica 57, 90, 98–100, 102–103, 128, 250–251

historias 109
idiomas 5, 17, 156, 262
migrantes de 183–185, 190–191, 289
y las rutas de comercio 181–183, 186
y la Triple Alianza 47, 52, 54–55, 60, 162
Oçelote, Francisco 90, 100, 102
Olid, Cristóbal de 94–95, 102
Olintepeque 94–98, 103, 114–115, 216, 245
Oñate, Francisco de 133 n100, 135–136, 138–143 passim, 172 n49, 178, 240, 252, 264, 281
Otomangue 17
Otomíes 47, 61–62, 80, 144, 152, 164–165, 225
Otumba 45, 58, 61–63, 69, 155, 192 n106
Otumpa, Parcialidad de 58, 150, 190, 192 n106, 194, 197, 211, 230–231, 257, 292–293

P

Pacífico, costa del
conquista nahua-española de 90–94
en el *Lienzo de Quauhquechollan* 110, 113, 116, 120
en las rutas de comercio 181, 184–185
migraciones del Posclásico 24, 35, 37–40, 65
y la Triple Alianza 87
Véase también Escuintla; Pipiles
Panchoy, Valle de 106, 125, 170, 173, 241, 291
Parcialidades 58, 150–151, 188–192, 228–234, 303, 313
Paseo del Pendón Real 205–216, 233, 302–304, 313
Passo, Gaspar Juárez 195–196, 254
Paz, Alonso de 250
Paz, Álvaro de 137, 142, 252
Pérez, Gaspar 183–184, 190
Pérez Tlapaltecatl, Juan 142, 252 n107
Perros
ataques por 116–117, 124
Perú 56 n20, 182, 245–246, 253
Véase también Cuzco
Petapa 116, 181
Véase también San Miguel Petapa; Santa Ynés Petapa
Petén (Guatemala) 17, 24–25, 27, 41
Pipiles
conquista nahua-española de 50, 81 n5, 91, 94, 167, 196, 244
idioma 38, 186, 262–263, 269–270, 274 n41
infuencia en los mayas 35, 263, 281
migraciones del Posclásico 20, 38
y el comercio regional 87
Pochtecas 49–50, 59, 63, 113, 124, 162
Pochutla 97, 116–117
Policía 126
Popol Wuj 7, 13, 20, 24, 30, 32, 34, 38–40, 45, 87, 124
Poqomes 37, 39
Poqomames 50, 96, 146, 188, 195, 244, 254, 262, 269
Véase también San Miguel Petapa; Santa Ynés Petapa
Privilegios
de los conquistadores mesoamericanos 125, 212–215, 231, 242–243, 293–295, 298
en busca de 125–148
en los Andes 313
en Santiago de Guatemala 243
y la identidad mexicana 150, 240–242, 260
Probanzas

definición de 75
en Justicia 291 81–82, 97, 106–108, 134–148, 193, 282
españolas 81, 97, 106, 248–251
indígenas 75, 78, 83, 94 n27
mexicanos como testigos en 250–252
Puebla de los Ángeles (México) 156
Pueblos de indios 156
Véase también Congregación
Puerto de Caballos 100
Puertocarrero, Pedro de 90–91, 96–97, 216, 218, 246
Pulque 236
Putunes 34

Q

Q'anil (linaje) 37–38, 38
Q'oja (Quetzaltenango, Guatemala) 37
Quahquechula, Parcialidad de 58, 124, 150, 190, 192–194, 197, 212, 229–230, 255, 257, 259, 288, 293
Quauhquechollan 96, 191
conquista de Tenochtitlán 70
y el *Lienzo de Quauhquechollan* 108–111, 114, 121, 124
y la Triple Alianza 52, 60–61, 63
Quauhquechollan, Lienzo de
creación del 82, 106–108, 264
descripción del 8, 46, 51, 81–85, 98, 104–124, 162, 221
y la etnicidad 153–154, 161, 168, 304
Quauhtemoc 69–70, 72, 74, 87
Quetzalcoatl 20–21, 23, 31–33, 36, 38–40, 59, 159, 317
Quetzaltenango 114, 218
Véase también Xelajuj
Quilizinapa, Lago de 116, 117, 182
Quito 314

R

Rab'inal (Baja Verapaz) 119
Rab'inal Achi 37, 38, 224
Rax Ch'ich 38–39
Relaciones geográficas 77, 173
Repartimiento 125, 128, 135, 145, 241–242
República de indios/españoles 250, 253
Reservados, Parcialidad de 150, 158, 189–190, 194, 200, 212, 230–235, 255–257, 292, 303
Retalhuleu 113–114, 121, 123, 162
Rodas, Agustín de 249
Rodas, Ysabel de 249, 252
Rojas, Diego de 102, 139 n110

S

Sacapulas (Quiché) 97, 119, 181, 198, 233, 239
Sahagún, Bernardino de 9, 33, 60, 70
San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez) 145, 177, 268, 285
San Cristóbal el Alto (Sacatepéquez) 187, 270
San Esteban del Saltillo 165
San Francisco, Barrio de (Santiago de Guatemala) 135, 142–143, 171, 242, 271, 273–274
San Gaspar Vivar (Sacatepéquez) 65, 292
San Martín Mexicapan (Oaxaca) 77–78, 162–163
San Miguel de Allende 164
San Miguel de la Frontera (El Salvador) 98, 146, 149, 166, 249, 262
San Miguel Escobar (Sacatepéquez)
enfermedad en 232
idioma en 272, 282
límites de 197–199
población 172

tributo en 146, 194, 232
y los mexicanos 196 n114, 232, 239, 255, 257–258, 289, 310–311
y Santiago en Almolonga 98, 168, 171, 308
San Miguel Milpas Dueñas (Sacatepéquez) 283, 289, 306
San Miguel Petapa (Guatemala)
conquista nahua-española de 116
ladinos en 272
tributo 146, 254, 297
y el comercio regional 181, 187
y el náhuatl 270, 279
y los mexicanos 194–196, 244, 254
San Miguel Tzacualpa. *Véase* San Miguel Escobar
San Pedro de las Huertas (Sacatepéquez) 292
San Salvador (El Salvador)
en Justicia 291 135, 139–140, 142–143, 146
fundación de 95, 98
mexicanos en 126, 149, 166–167, 171, 249, 297
náhuatl en 262
Paseo del Pendón Real 205
San Sebastián, Barrio de (Santiago de Guatemala) 258
San Sebastián el Tejar (Chimaltenango) 266, 279
Santa Catalina Pinula (Guatemala) 293
Santa Cecilia, Día de
en Ciudad Vieja 196, 211–216, 226–227, 234, 297, 303–305, 309–310
y la Fiesta del Volcán 217
y Santiago en Almolonga 98, 205–208
Véase también Paseo del Pendón Real
Santa Cruz, Casimiro 199, 297–298
Santa Cruz Chiquimulilla (Santa Rosa) 196, 212, 241
Santa Eulalia (Huehuetenango) 97, 120
Santa Lucía, iglesia de (Santiago de Guatemala) 241
Santa Ynés Petapa (Guatemala) 195–196, 232, 244, 254
Santiago de Guatemala
barrios de 129, 135, 145, 171, 188
mexicanos en 171, 191, 242–243
náhuatl en 262–275 passim, 280
terremoto en 290–292
y Ciudad Vieja 106–108, 125, 145, 179, 186, 199, 205–210, 241–242, 283, 300
y Justicia 291 133, 135–144
y las rutas de comercio 181–182
Véase también Terremoto de Santa Marta; Fiesta del Volcán; Iximché; Paseo del Pendón Real; San Francisco, Barrio de; Santo Domingo, Barrio de
Santiago en Almolonga
conmemoración de 205–208, 217, 306, 310
destrucción de 170–172, 246
en el *Lienzo de Quauhquechollan* 104, 106, 118, 123
fundación de 98, 168–170, 173–175
nostalgia por 178–180
y los mexicanos 127–128, 168, 251–252, 300
Véase también Fiesta del Volcán; Paseo del Pendón Real; Santa Cecilia, Día de
Santiago Zamora (Sacatepéquez) 258
Santo Domingo, Barrio de (Santiago de Guatemala) 135, 171, 191, 242, 266, 269, 271, 273–274

Santo Tomás Xochimilco (Oaxaca) 162–163
Sequechul. *Véase* B'eleje' K'at
Serpiente Emplumada. *Véase* Quetzalcoatl
Shigualos 307–311
Sigüenza, Mapa de 124, 161
Sinacan. *Véase* Kaji' Imox
Siña 157
Siquinalá 125, 185
Sololá, Memorial de 30, 34, 38, 42, 81, 87, 97, 116, 124, 217, 263 n2
Sonsonate (El Salvador) 166–167, 181–182, 186, 249

T

Tamemes 21, 50, 120
Tapia, Juan de 135–136, 138–140, 143, 192, 240, 252, 264
Tascala, Compañía de 211, 220, 229–231
Tascala, Juan de 125, 127, 185
Tascala, Parcialidad de 58, 64–65, 149–150, 186, 189–200 passim
  dominación de 189, 193, 229–233, 303
  ladinos en 287–289
  milicia 211, 233
  relaciones de parentesco en 255–258
  y el terremoto de Santa Marta 292–293
  y la Inmaculada Concepción 190, 234, 311
Tatelulco, Parcialidad de 58, 150, 190, 192, 194, 230
  límites de 197
  milicia 211, 230
  relaciones de parentesco en 244, 256, 259
  y el terremoto de Santa Marta 293
Taxcala, Barrio de (Ciudad Real de Chiapa) 129
Teccalli 155–156, 158, 165, 189 n100
Tecún Umán 79
Teguantepeque, Parcialidad de 58, 65, 150, 190–201 passim, 211, 230, 258, 288–290, 293
  Véase también Mixtecas; Zapotecas
Tehuantepec (Oaxaca)
  alianza con los españoles 90
  conquista de 75
  en Ciudad Vieja 45, 58, 65–67, 158, 183–184, 289
  identidad zapoteca en 156–157
  y el idioma 156, 156–157
  y las rutas de comercio 181–182, 186
  y la Triple Alianza 54, 65–67
Tehuantepec, Istmo de 13, 16–17, 20, 40
Tenochcas (mexicas)
  derrota de 69–72, 245
  en las alianzas nahua-españolas 86–89, 101
  en las invasiones a Centroamérica 68, 80, 95, 250, 252, 307
  en la Cuenca de México 41
  historia 109, 122, 225
  imperialismo 46–57, 121, 152, 162–163
  relación con los tlatelolcas 62–63, 161
  y las relaciones en el Posclásico 57–68
Tenochtitlán
  derrota de 68–70, 74–75, 101, 205
  en Justicia 291 136
  en las alianzas nahua-españolas 70–73, 89, 163, 249
  historias de 109
  imperialismo 16, 45–68, 162, 225
  y Centroamérica 14, 42–43, 86, 89, 180

y la Triple Alianza 41–43, 159
y Tollan Zuyuá 32, 41
Tenustitan, Parcialidad de 58, 150, 183, 190, 194, 211, 230, 257, 293
Véase también Tapia, Juan de
Teotihuacán 13, 20–42 passim, 47, 75, 160
Tepeaca 51 n13, 58, 60, 90, 121, 155, 163
Tequicistlán 119
Véase también Rab'inal
Terremoto de Santa Marta 208, 213, 290–300
Tescuco, Parcialidad de 58, 150, 183, 189, 194, 196–197, 212, 230, 233, 257
Texcoco
bajo el régimen colonial español 174
en el período Clásico 21
en las invasiones a Centroamérica 72–73, 166, 183, 196, 252
y el imperialismo azteca 50, 55, 60, 162
y la derrota de Tenochtitlán 70
y la Triple Alianza 41, 61–64, 67, 159
Véase también Acolhua; Lona, Pedro de la
Texcoco, Lago de 31, 41, 46 n5, 49, 60–61, 70
Textiles 54, 181, 186
Tezcatlipoca 159
Tikal 20, 22, 25–30, 39, 41
Tlacopán 41, 55, 67, 162–163
Tlacuiloque 114, 118–119, 121–123 passim
Tlalmanalco 87, 159
Tlaloc 41, 225
Tlaloc, traje de guerrero 25
Tlatelolcas (mexicas) 9, 33, 46 n5, 60, 62–63, 70, 80, 161
Tlatelolco 45, 63, 69, 163
Tlaxcala 42
alianza con los españoles 73, 101, 163–166, 174–175, 231, 294, 299
compadrazgo en 256
confederación posclásica 156–158
en las invasiones a Centroamérica 45, 58, 87–88, 96, 129, 132, 161–162, 240, 282–283, 312–315
y la Triple Alianza 47, 54, 58–67 passim
Tlaxcaltecas
en Ciudad Vieja 58, 101, 127, 150, 175–181, 189, 193, 200, 231, 246, 250, 255, 301, 308 n14, 309–310
en el norte de Nueva España 164–165, 314
en el Paseo del Pendón Real 211–212
en Justicia 291 135, 139–146
en la Fiesta del Volcán 218, 220–221, 224–230 passim
en las invasiones a Centroamérica 54, 57, 67, 80, 89–90, 96, 102, 129–131
en Santa Ynés Petapa 254
en Santiago de Guatemala 171
y los cholultecas 58–59, 68–69
y los españoles 68–78 passim, 80, 101, 174, 247–248, 251, 294, 312
y los huejotzingas 64–65
y los tenochcas 58–59
Véase también Ceynos, Antonio; Montejo, Joan; Muñoz Camargo, Diego; Oçelote, Francisco; Oñate, Francisco de; Tascala, Juan de; Xicotencatl, Lucía; Xicotencatl, Luisa Techquilvasin
Tlaxilacalli 154–155, 163

Toj (linaje) 37–38, 38
Tollan Zuyuá 20, 29–40, 124
Tolteca-chichimeca, Historia 8, 30–33
Toltecas 14–15, 29–40 passim, 152, 161
Totonicapán 126, 137, 139 n110,
146, 149, 166–167, 183 n85,
188–189, 266 n10, 275, 297
Totonicapán, Título de 30, 42
Tributo
en Santiago de Guatemala 242,
283 n59
exoneración de 76, 83, 125, 132,
135–147 passim, 229 n56, 300,
313–314
y el imperialismo azteca 42,
50–63 passim, 86, 152
y el terremoto de Santa Marta 294,
297, 297–298
y la identidad de los mexicanos
128–130, 134–136, 144, 147,
150, 187, 193–198, 213, 254,
259–260, 294, 306
y la identidad étnica 129–130,
157, 164, 167, 244, 262, 285,
285–287
y Reservados 232, 233, 256 n113
Triple Alianza 41–42, 47, 54, 56–63,
67, 87, 89, 163, 244
Tula (Hidalgo) 32–41 passim, 47, 161
Tututepec (Oaxaca) 66, 245
Tzacualpa. *Véase* San Miguel Escobar
Tzeltales 17
Tz'utujiles 2, 50, 91, 262, 269

U

Uaxactún 22, 25–26
Usagre, Diego de 95 n29, 97, 250, 252
Uspantlán (Quiché) 97, 119
Utatlán (Quiché) 1, 72, 90–91, 103,
116, 129, 245
Utatlán, Barrio de (Santiago) 129
Utoaztecas 17
Uxmal (Yucatán) 31

V

Valladolid. *Véase* Comayagua
Vásquez, Francisco 173–177
Vecinos
definición de 125
Velasquez, Juan 72
Verapaz 97, 127, 177
Villanueva, Diego de la 137–138, 142
Volcán de Agua 106, 117–118, 168

X

Xelajuj (Quetzaltenango) 90, 114
Xetulul (Zapotitlán) 90, 114, 263 n2
Xicotencatl 244, 247–249, 253
Xicotencatl el Mozo 313
Xicotencatl, Lucía 180, 248–249
Xicotencatl, Luisa Techquilvasin 180,
186, 245–249
Xigualos. *Véase* Shigualos
Ximénez, Francisco 178 n70, 211
Xochimilco
en las alianzas nahua-españolas 75,
162
en las invasiones a Centroamérica
45, 101
migración posclásica de 155
y la derrota de Tenochtitlán 69–70
y la Parcialidad de Chinampa 58
y la Triple Alianza 50, 55, 59–61,
63, 162
Véase también Chinampa
Xoconusco (Chiapas)
colonia nahua en 149, 166, 250, 262
conquista nahua-española de 72,
83, 90, 95, 116
en Justicia 291 135, 139–140, 146

y las rutas de comercio 181, 185–186
y la Triple Alianza 42, 54, 86
Véase también Çiguacoatl, Marcos
Xolotl 66–67
Xpantzay, Las Historias de los 31

Y

Yllescas, Hernando de 102, 178
Yucatán 3, 17, 31, 33

Z

Zaachila (Oaxaca) 66, 157
Zacualpa (Baja Verapaz) 37
Zaculeu (Huehuetenango) 42
Zapotecas
conquista nahua-española de 77–78
en Antequera 163
en Ciudad Vieja 158, 180, 188, 193, 201
en el período Postclásico 156–157
en Justicia 291 86, 139–141, 143–144, 180, 231
en las invasiones a Centroamérica 12, 57, 66–68, 80, 90
idiomas 81, 157, 262
relaciones con los mixtecas 65–66, 77
y la Triple Alianza 65–68
Zapotitlán (Suchitepéquez) 90, 114–115